antonio gramsci

Teatrul lui Pirandello ● Nepoțeii părintelui Bresciani ● Lingvistica ● Observații despre folclor ● Organizarea culturii ● În căutarea principiului educației ● Traductibilitatea limbajelor științifice și filosofice ● Filosofia lui Benedetto Croce ● Reforma și Renașterea

scrieri alese

editura univers

ANTONIO GRAMSCI

SCRIERI ALESE



ANTONIO GRAMSCI,

pagine scelte dai volumi : LETTERATURA E VITA NAZIONALE ; GLI INTELLETTUALI E L'ORGANIZZAZIONE DELLA CULTURA ; IL MATERIALISMO STORICO E LA FILOSOFIA DI BENEDETTO CROCE ; IL RISORGIMENTO — **Editori Riuniti, Roma 1971**

SCRIERI ALESE

ANTONIO GRAMSCI

Texte alese şi traduse de
TITUS PÂRVULESCU

Bucureşti, 1973
Editura UNIVERS

Coperta colecției de
SERGIU GEORGESCU

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Textele de faţă au fost alese şi traduse din următoarele volume, apărute la Editori Riuniti, Roma, 1971 : *Letteratura e vita nazionale (Literatură şi viaţă naţională), Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura (Intelectualii şi organizarea culturii), Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce (Materialismul istoric şi filosofia lui Benedetto Croce)* şi *Il Risorgimento (Risorgimentul).*

La traducere s-a ţinut seamă de micul glosar alcătuit de editorul italian pentru pseudonimele şi expresiile utilizate de Gramsci spre a înlocui numele şi termenii care puteau trezi bănuielile cenzurii fasciste şi anume :

Şeful şcolii filosofice a praxis-ului Fondatorul filosofiei praxis-ului Autorul economiei critice	Marx
Primul şi al doilea dintre fondatorii filosofiei praxis-ului	Marx şi Engels
Critica economiei politice	*Capitalul* lui Marx
Filosofia praxis-ului	Materialismul istoric, marxismul
Ilic, Ilici, Vilici, Cel mai mare teoretician modern al filosofiei praxis-ului	Lenin

Notele lui Gramsci au fost trecute în josul paginii, însemnîndu-se cu *.

Tot cu * au fost marcate şi notele editorului italian, care de asemenea au fost trecute în josul paginii cu menţiunea, în paranteză, N.ed.it..

Notele traducătorului au fost însemnate cu cifre arabe şi plasate la sfîrşitul volumului.

TRADUCĂTORUL

TEATRUL LUI PIRANDELLO

O notă din tinerețe a lui Luigi Pirandello. Publicată de „Nuova Antologia“ din 1 ianuarie 1934 și scrisă de Pirandello în 1889—1890, cînd era student la Bonn: „Noi ne plîngem că din literatura noastră lipsește drama și în această privință se spun atîtea lucruri și se propun atîtea altele: încurajări, îndemnuri, indicații, proiecte, toate-s de prisos; adevăratul rău nu se vede căci nimeni nu vrea să-l vadă. Lipsește concepția despre viață și despre om. Și totuși noi avem timp pe care să-l dăm epicii și dramei. Arid, stupid alexandrinismul nostru“.

Poate că această notă a lui Pirandello nu este decît un ecou al discuțiilor studenților germani despre necesitatea generală a unei *Weltanschauung* și poate că este mai superficială decît pare. În orice caz, Pirandello și-a făcut o concepție despre viață și despre om, dar ea este „individuală“, incapabilă de o răspîndire național-populară; a avut însă o mare importanță „critică“, de coroziune a unui vechi obicei teatral.

„Dialectica“ în opera lui Pirandello. Despre Pirandello va trebui să scriu un studiu special, folosind toate notele scrise de mine în timpul războiului, atunci cînd Pirandello era combătut de critică, deși aceasta nu era în stare nici măcar să rezume dramele lui (de amintit cronicile lui *Innesto* din ziarele torineze după prima reprezentație și ofertele de asociere pe care mi le-a făcut Nino Berrini), și cînd provoca furia unei părți din public. Să ne amintim că Pirandello a scos din repertoriu *Liolà* din cauza de-

monstrațiilor ostile ale tinerilor catolici torinezi, la a doua reprezentație *.

Mi se pare că importanța lui Pirandello este mai degrabă de ordin intelectual și moral, adică cultural, decît artistic : el a căutat să introducă în cultura populară „dialectica“ filosofiei moderne, în opoziție cu modul aristotelico-catolic de a concepe „obiectivitatea realului“. A făcut-o cum se poate face în teatru și cum poate s-o facă Pirandello : această concepție dialectică a obiectivității se prezintă publicului ca acceptabilă, întrucît este personificată de caractere excepționale, deci de factură romantică, de luptă paradoxală împotriva simțului comun și a bunului-simț. Dar ar putea fi altfel ? Numai așa dramele lui Pirandello își arată mai puțin caracterul de „dialoguri filosofice“ pe care îl au totuși cu prisosință, întrucît protagoniștii trebuie prea adesea „să explice și să justifice“ noul mod de a concepe realul ; de altfel, Pirandello însuși nu poate scăpa totdeauna de un adevărat solipsism, întrucît la el „dialectica“ este mai mult sofistică decît dialectică.

„Ideologia“ pirandelliană. Poate că are dreptate Pirandello atunci cînd protestează, el cel dintîi, împotriva „pirandellismului“, adică atunci cînd susține că așa-numitul pirandellism este o construcție abstractă a pretinșilor critici, neautorizată de teatrul său concret, o formulă comodă care adesea ascunde interese culturale și ideologice tendențioase care nu sînt mărturisite limpede. Este cert că Pirandello a fost întotdeauna combătut de catolici : să amintim faptul că *Liolà* a fost scoasă din repertoriu după scandalul provocat la teatrul „Alfieri“ din Torino de către tinerii catolici instigați de „Momento“ și de foarte mediocrul său cronicar teatral, Saverio Fino.

* Cfr. articolul din „Civiltà Cattolica“ din 5 aprilie 1930 *„Lazzaro“ ossia un mito di Luigi Pirandello („Lazăr“ sau un mit de Pirandello).*

Pretextul împotriva piesei *Liolà* a fost pretinsa obscenitate a comediei, dar în realitate catolicii sînt împotriva întregului teatru pirandellian din cauza concepţiei pirandelliene despre lume, concepţie care, oricum ar fi, oricare i-ar fi coerenţa filosofică, este indubitabil anticatolică, aşa cum nu era concepţia „umanitară" şi pozitivistă a verismului burghez al teatrului tradiţional. În realitate, se pare că nu i se poate atribui lui Pirandello o concepţie coerentă despre lume, că nu se poate scoate din teatrul său o filosofie şi, prin urmare, nu se poate spune că teatrul pirandellian este „filosofic". Este cert însă că în Pirandello sînt puncte de vedere care pot fi legate de o concepţie despre lume care, în general, poate fi identificată cu concepţia subiectivistă. Dar problema este următoarea : 1 — Aceste puncte de vedere sînt prezentate în mod „filosofic", sau personajele trăiesc aceste puncte de vedere ca mod personal de a gîndi ? Adică „filosofia" implicită este oare în mod explicit numai „cultură" şi „caracter etic" individual, adică există, cel puţin într-o anume măsură, un proces de transfigurare artistică în teatrul pirandellian ? Mai mult, este vorba de un reflex mereu acelaşi, cu caracter logic, sau, dimpotrivă, poziţiile sînt mereu diferite, adică au caracter fantastic ? ; 2 — aceste puncte de vedere sînt în mod necesar de natură livrescă, doctă, luate din sisteme filosofice individuale sau, dimpotrivă, există şi în viaţă, în cultura vremii şi chiar în cultura populară de cel mai mic grad, în folclor ?

Acest al doilea punct mi se pare fundamental şi el poate fi rezolvat printr-o cercetare comparativă a diferitelor drame, a celor concepute în dialect şi în care este reprezentată o viaţă ţărănească, „dialectală", şi a celor concepute în limba literară şi în care este reprezentată o viaţă superdialectală, de intelectuali burghezi de tip naţional şi chiar cosmopolit. Acum, se pare că, în teatrul dialectal, pirandellismul este justificat de modurile „isto-

ricește" populare, dialectale, de a gîndi, că nu este deci vorba de „intelectuali" travestiți în țărani, de țărani care gîndesc ca intelectuali, ci de țărani sicilieni, reali istoric și geografic, care gîndesc și acționează așa tocmai pentru că sînt țărani și sicilieni. Faptul că nu sînt catolici, tomiști, aristotelici nu înseamnează că nu sînt țărani și sicilieni; faptul că nu cunosc filosofia subiectivistă a idealismului modern nu înseamnează că în tradiția populară nu pot să existe filoane cu caracter „dialectic" și imanentist. Dacă s-ar demonstra lucrul acesta, tot castelul pirandellismului, adică al intelectualismului abstract al teatrului pirandellian, s-ar prăbuși așa cum pare că trebuie să se prăbușească.

Dar nu mi se pare că problema culturală a teatrului pirandellian ar fi, cu aceasta, epuizată. În Pirandello avem un scriitor „sicilian" care reușește să conceapă viața țărănească în termeni „dialectali", folclorici (chiar dacă folclorismul său nu este cel influențat de catolicism, ci acela rămas „păgîn", anticatolic, sub crusta catolică superstițioasă), care în același timp este un scriitor „italian" și un „scriitor european". Iar în Pirandello este ceva mai mult: este conștiința critică de a fi în același timp „sicilian", „italian", și „european", și în aceasta constă slăbiciunea artistică a lui Pirandello, alături de marea lui semnificație „culturală" (așa cum am însemnat în altă parte). Această „contradicție", care este adîncă în Pirandello, a fost exprimată clar în unele din lucrările lui în proză (într-o lungă nuvelă, mi se pare *Il turno* * [*Schimbul*], este vorba de întîlnirea dintre o femeie siciliană și un marinar scandinav, între două „ținuturi" atît de îndepărtate istoricește). Ceea ce interesează însă este următorul lucru: sentimentul critico-istoric al lui Pirandello, dacă l-a dus, în domeniul cultural, la depășirea și dizolvarea vechiului teatru tradițional, convențional, de mentalitate catolică sau

* Nu *Il turno*, ci *Lontano*. (*Departe*). Cfr. *Novelle per un anno* (*Nuvele pentru un an*), vol. I, pp. 731 și urm. Mondadori, 1937 [N.ed.it.].

pozitivistă, putrezit în mucegaiul vieții regionale sau al mediului burghez plat și abject banal, l-a dus și la creații artistice desăvîrșite ? Și chiar dacă intelectualismul lui Pirandello nu este cel definit de critica vulgară (de origine catolică tendențioasă sau diletantă de tipul Adriano Tilgher), înseamnează aceasta că Pirandello e liber de orice intelectualism ? Nu este el oare un critic al teatrului mai degrabă decît un poet ?, un critic al culturii, mai degrabă decît un poet ?, un critic al moravurilor național-regionale, mai degrabă decît un poet ? Sau, mai exact, unde este el în mod real poet ?, unde a devenit atitudinea lui critică într-adevăr conținut, formă de artă, și nu este „polemică intelectuală", logicism chiar dacă nu de filosof, ci de „moralist" în sens superior ? Mie mi se pare că Pirandello este artist tocmai cînd este „dialectal", și *Liolà* mi se pare că este capodopera lui, dar desigur și multe alte „fragmente" din teatrul său „literar" sînt de o mare frumusețe.

Literatura despre Pirandello. Pentru catolici : Silvio D'Amico, *Il teatro italiano (Teatrul italian)* (Treves, 1932) și cîteva note din „Civiltà Cattolica". Capitolul lui D'Amico despre Pirandello a fost publicat în „Italia Letteraria" din 30 octombrie 1932 și a determinat o vie polemică între D'Amico și Italo Siciliano în „Italia Letteraria" din 4 decembrie 1932. Italo Siciliano este autorul unui studiu, *Il teatro di L. Pirandello (Teatrul lui L. Pirandello*), care pare să fie destul de interesant, pentru că tratează tocmai despre „ideologia" pirandelliană. Pentru Siciliano, nu există un Pirandello „filosof", adică așa-zisa „filosofie pirandelliană" este „o melancolică, pestriță și contradictorie îngrămădire de vechi locuri comune și de sofisme decrepite", „faimoasa logică pirandelliană este un van și defectuos exercițiu dialectic" și, „și una, și cealaltă [*logica și filosofia*] constituie greutatea moartă, balastul care trage în jos, și cîteodată în mod fatal, o operă de artă de neîndoielnică forță. Pen-

tru Siciliano, „obositoarea aiureală a lui Pirandello nu s-a transformat în lirism sau poezie, ci a rămas în stare brută și nefiind profund trăită, ci *plaqué*, neasimilată, cîteodată incompatibilă, a dăunat, a împiedicat și a sufocat adevărata poezie pirandelliană“. Siciliano, se pare, a reacționat la critica lui Adriano Tilgher care făcuse din Pirandello „poetul problemei centrale“, adică socotise drept „originalitate artistică“ a lui Pirandello ceea ce era un simplu element cultural, care trebuia considerat ca subordonat și cercetat numai în domeniul cultural. Pentru Siciliano, poezia lui Pirandello nu coincide cu acest conținut abstract, astfel încît ideologia aceasta este cu totul parazitară ; cel puțin, așa pare, și dacă este așa, nu pare just. Se poate admite că acest element cultural nu este singurul la Pirandello și, de altfel, este o problemă de verificare filologică ; de asemenea, se poate admite că acest element cultural n-a fost totdeauna transfigurat artistic. Dar, în orice caz, rămîne de studiat ; 1 — dacă acest element a devenit vreodată artă ; 2 — dacă el, ca element cultural, n-a avut o funcție și o semnificație în schimbarea gustului public, desprovincializîndu-l și modernizîndu-l, și dacă el n-a schimbat tendințele psihologice, interesele morale ale altor scriitori de teatru, unindu-se cu ceea ce era mai bun în futurism, în opera de distrugere a literaturii și a spiritului mic burghez și filistin de la sfîrșitul secolului XIX.

Poziția ideologică a lui D'Amico față de „pirandellism“ este expusă în aceste cuvinte : „Cu îngăduința filosofilor care, începînd cu Heraclit, gîndesc contrariul, este un lucru stabilit că, în sens absolut, personalitatea noastră este totdeauna identică și una singură, de la naștere pînă Dincolo ; dacă fiecare dintre noi ar fi „mai mulți“, cum spune părintele celor *Șase personaje,* fiecare dintre acești „mai mulți“ nu ar trebui nici să se bucure de bunurile, nici să plătească datoriile „celorlalți“ pe care-i poartă în sine, în timp ce unitatea conștiinței ne spune că fiecare dintre noi este mereu „același“ și că Paul

trebuie să răscumpere greşelile lui Saul, pentru că, deşi a devenit „un altul“, este mereu aceeaşi persoană“.

Acest fel de a pune problema este destul de tîmp şi de ridicol şi, de altfel, ar fi de văzut dacă în arta lui Pirandello nu predomină umorismul, adică dacă nu cumva autorul nu se amuză făcînd să se nască nişte îndoieli „filosofice“ în creierele nefilosofice şi meschine ca să-şi „bată joc“ de subiectivismul şi solipsismul filosofic. Tradiţiile şi educaţia filosofică a lui Pirandello sînt mai degrabă de origine „pozitivistă“ şi carteziană, în sensul francez al cuvîntului. El a studiat în Germania, dar în Germania erudiţiei filologice pedante, desigur, nu de origine hegeliană, ci chiar pozitivistă. A fost, în Italia, profesor de stilistică şi a scris despre stilistică şi despre umor, nu după tendinţele idealiste neohegeliene, ci mai degrabă în sens pozitivist. Tocmai de aceea trebuie confirmat şi stabilit definitiv că ideologia pirandelliană nu are origini livreşti şi filosofice, ci este legată de experienţele istorico-culturale trăite, cu o minimă contribuţie cu caracter livresc. Nu este exclus ca ideile lui Tilgher să-l fi influenţat pe Pirandello, şi ca Pirandello, acceptînd justificările critice ale lui Tilgher, să fi sfîrşit prin a li se conforma, şi de aceea va trebui să distingem între Pirandello de dinainte şi Pirandello de după hermeneutica tilgheriană.

Trebuie să vedem în ce măsură „ideologia“ * pirandelliană este, ca să spunem aşa, de aceeaşi origine cu ceea ce pare să formeze nucleul scrierilor „teatrale“ ale lui Nicolai Evreinov.

Pentru Evreinov, teatralitatea nu este numai o formă determinată de activitate artistică, aceea care se exprimă tehnic în teatrul propriu-zis. Pentru Evreinov, „teatralitatea“ există chiar în viaţă, este atitudinea proprie omului, întrucît omul tinde să se creadă şi să-i facă şi

* În ce priveşte concepţia despre lume implicită în dramele lui Pirandello trebuie să citim prefaţa lui Benjamin Crémieux la traducerea franceză a piesei *Enrico IV* (Edition de la „N.R.F.“).

pe cei din jur să-l creadă altfel decît este. Trebuie să cercetăm bine aceste teorii ale lui Evreinov pentru că mi se pare că el prinde o trăsătură psihologică exactă, care ar trebui examinată şi aprofundată. Adică există mai multe forme de „teatralitate" în sensul acesta : una este aceea, îndeobşte cunoscută, care se manifestă în formă caricaturală şi care se numeşte „cabotinism", dar mai există şi alte forme care nu sînt rele sau sînt mai puţin rele, şi unele care sînt normale şi chiar meritorii. În realitate, fiecare tinde, în felul său, să-şi creeze un caracter, să-şi domine anume impulsuri şi instincte, să dobîndească anume forme „sociale" care merg de la snobism, la convenienţe, la corectitudine etc. Dar ce înseamnează : „ceea ce eşti în realitate" şi faţă de care încerci să apari „diferit" ? „Ceea ce eşti în realitate" ar fi ansamblul impulsurilor şi instinctelor animale, iar ceea ce încerci să pari este „modelul" social, cultural al unei anume epoci istorice pe care încerci să-l imiţi. Mi se pare că „ceea ce eşti în realitate" este dat de lupta ca să devii ceea ce vrei să devii.

După cum am notat în altă parte, Pirandello este, critic, un „ţăran" sicilian care a dobîndit anume caractere naţionale şi anume caractere europene, dar care simte în sine însuşi aceste trei elemente de civilizaţie ca juxtapuse şi contradictorii. Din această experienţă i-a venit deprinderea de a observa contradicţiile în personalitatea celorlalţi şi apoi de a vedea drama vieţii ca drama acestor contradicţii.

De altfel, un element nu numai al teatrului dialectal sicilian (*Aria del continente*) (*Aerul continentului*), ci al oricărui teatru italian şi chiar al romanului popular, este descrierea, satira şi caricatura provincialului care vrea să apară „transfigurat" într-un caracter „naţional" sau europeano-cosmopolit ; acest lucru nu este altceva decît un reflex al faptului că nu există încă o unitate naţional-culturală a poporului italian, că „provincia-

lismul" și particularismul sînt încă înrădăcinate în obiceiurile și în felurile de a gîndi și de a acționa ; nu numai atît, dar și că nu există un „mecanism" pentru a înălța în mod colectiv viața de la nivelul provincial la cel național european, și prin urmare „ieșirile", *raids*-urile individuale capătă în acest sens forme caricaturale, meschine, „teatrale", ridicole etc., etc.

Personalitatea artistică a lui Pirandello. În altă parte am arătat că într-o judecată critico-istorică despre Pirandello, „istoria culturii" trebuie să fie superioară „istoriei artei", cu alte cuvinte, că în activitatea literară a lui Pirandello valoarea culturală predomină față de valoarea estetică. În cadrul general al literaturii contemporane eficacitatea lui Pirandello ca „înnoitor" al climei intelectuale a fost mai mare decît aceea de creator de opere artistice. El a contribuit mult mai mult decît futuriștii la „desprovincializarea" „omului italian", la nașterea unei atitudini „critice" moderne, în opoziție cu atitudinea „melodramatică" tradițională și caracteristică secolului XIX.

Problema este însă și mai complexă decît se vede din aceste însemnări și se pune astfel : valorile poetice ale teatrului pirandellian (și teatrul este terenul cel mai propriu al lui Pirandello, expresia cea mai desăvîrșită a personalității sale poetico-culturale) nu numai că trebuie să fie separate de activitatea sa care este mai degrabă o activitate culturală, intelectuală și morală, dar trebuie să sufere și o limitare ulterioară : personalitatea artistică a lui Pirandello este multiplă și complexă. Atunci cînd Pirandello scrie o dramă, el nu exprimă „literar", adică prin cuvinte, decît un aspect parțial al personalității sale artistice. El „trebuie" să întregească „redactarea literară" cu opera sa de director de teatru și de regizor. Drama lui Pirandello dobîndește întreaga ei expresivitate numai întrucît „reprezentația" este dirijată de directorul de teatru Pirandello, adică întrucît Pirandello va fi făcut să se nască în actori o anume expresie

teatrală şi întrucît regizorul Pirandello va fi creat un determinat raport estetic între complexul uman care va juca şi aparatul material de pe scenă (lumină, culori, punere în scenă în sens larg). Cu alte cuvinte, teatrul pirandellian este strîns legat de personalitatea fizică a scriitorului şi nu numai de valorile artistico-literare „scrise". După moartea lui Pirandello (adică dacă Pirandello nu mai activează decît ca scriitor, nu şi ca director de teatru şi regizor) ce va mai rămîne din teatrul lui Pirandello? „O schemă" generală care, într-un anume sens, va putea fi apropiată de scenariile teatrului pregoldonian, ale „pretextelor" teatrale, nu ale „poeziei" eterne. Se va spune că la fel se întîmplă cu toate piesele de teatru şi, într-un anume sens, acesta este adevărul. Dar numai într-un anume sens. Este adevărat că o tragedie de Shakespeare poate avea diferite interpretări în funcţie de directorii de teatru şi de regizori, adică este adevărat că orice tragedie de Shakespeare poate deveni „pretext" pentru spectacole de teatru în mod diferit originale; rămîne însă faptul că tragedia „tipărită" în carte şi citită individual are o viaţă artistică proprie independentă, care poate face abstracţie de reprezentaţia teatrală: este poezie şi artă chiar şi în afara teatrului şi a spectacolului. Aceasta nu se întîmplă însă cu Pirandello: teatrul său trăieşte estetic, în cea mai mare măsură, numai dacă este „reprezentat" teatral, avîndu-l pe Pirandello ca director de teatru şi ca regizor. (Toate acestea să fie înţelese cu multă pătrundere).

NEPOŢEII PĂRINTELUI BRESCIANI [1]

Brescianism. Cercetarea unei însemnate părţi a prozei italiene, îndeosebi aceea a ultimelor decenii.

Preistoria brescianismului modern (de după război) poate fi identificată cu o serie de scriitori ca Antonio Beltramelli, cu cărţi de tipul *Gli uomini rossi (Oamenii roşii)*, *Il cavalier Mostardo* (*Cavalerul Mostardo*), etc., ori ca Polifilo (Luca Beltrami), cu diferitele reprezentaţii cu *I Popolari di Casate Olona* (*Popularii din Casate Olona*) etc.

Literatură destul de abundentă şi răspîndită în anume cercuri şi care are un caracter mai tehnic „clerical“ : este puţin cunoscută în mediul laic de cultură şi nu este de loc studiată. Caracterul ei tendenţios şi propagandistic este mărturisit făţiş : este vorba despre „buna literatură“. Între literatura clericală şi brescianismul laic există un curent literar care s-a dezvoltat foarte mult în ultimii ani (grupul catolic florentin, condus de Giovanni Papini etc) : un exemplu tipic al acestui curent îl constituie romanele lui Giuseppe Molteni. Unul dintre ele, *Gli atei* (*Ateii*), reflectă monstruosul scandal don Riva — sora Fumagalli într-un mod şi mai monstruos aberant. Molteni ajunge să afirme că tocmai pentru calitatea sa de preot obligat la celibat şi la castitate trebuie să-l compătimim pe don Riva (care a violat şi a îmbolnăvit vreo treizeci de fetiţe pe care i le-a oferit Fumagalli ca să şi-l păstreze „fidel“) şi crede că unei asemenea fapte nelegiuite îi poate fi opus, ca fiind echivalent din punct de vedere moral, vulgarul adulter al unui avocat ateu. Molteni era foarte cunoscut în lumea literară catolică.

A fost critic literar și colaborator la o serie de cotidiene și periodice clericale, printre care „Italia“ și „Vita e Pensiero“.

Brescianismul capătă o anume importanță în viața literară „laică“ de după război și devine tot mai mult „școala“ narativă proeminentă și oficioasă.

Ugo Ojetti și romanul *Mio figlio ferroviere* (*Fiul meu, feroviarul*). Caracteristici generale ale literaturii lui Ojetti și diferite atitudini „ideologice“ ale omului. Scrieri despre Ojetti de Giovanni Ansaldo care, de altfel, seamănă cu Ojetti mult mai mult decît a putut să pară odinioară. Manifestarea cea mai caracteristică a lui Ugo Ojetti este scrisoarea deschisă adresată părintelui Enrico Rosa, publicată în „Pégaso“ și reprodusă în „Civiltà Cattolica“ cu comentariul lui Rosa. Ojetti, după anunțarea împăcării dintre Stat și Biserică, nu numai că era convins că de atunci încolo toate manifestările intelectuale italiene vor fi controlate după un îngust conformism catolic și clerical, dar se și împăcase cu ideea aceasta și i s-a adresat părintelui Rosa, într-un stil onctuos adulator în ce privește meritele culturale ale Companiei lui Isus, spre a cerși o „justă“ libertate artistică. Nu se poate spune, în lumina evenimentelor ulterioare (discursul în Cameră al șefului guvernului), dacă a fost mai josnică ploconirea lui Ojetti sau mai comică sigura îngîmfare a părintelui Rosa care, în orice caz, i-a dat lui Ojetti o lecție de caracter, în felul iezuiților, bineînțeles. Ojetti este reprezentativ din mai multe puncte de vedere ; dar lașitatea intelectuală a omului depășește orice măsură normală.

Alfredo Panzini : și el în preistorie cu cîteva fragmente, de exemplu, din *La Lanterna di Diogene* (*Lampa lui Diogene*) (episodul cu „vînătul pumnal“ e de o comicitate nemaipomenită), apoi cu *Il padrone sono me* (*Eu sînt stăpînul*), *Il mondo e rotondo* (*Lumea e rotundă*) și cu aproape toate cărțile lui de la război încoace. În *La vita di Cavour* (*Viața lui Cavour*) se află o aluzie

chiar la părintele Bresciani, într-adevăr uluitoare, dacă n-ar fi fost simptomatică. Întreaga literatură pseudoistorică a lui Panzini trebuie să fie cercetată din nou din punctul de vedere al brescianismului laic. Episodul Croce-Panzini *, publicat în „La Critica“, este un caz de iezuitism personal, nu numai literar.

Despre Salvator Gotta se poate spune ceea ce a scris Carducci despre Rapisardi : „Rugăciuni la altar şi rîgîieli în sacristie“. Întreaga sa producţie literară e brescianescă.

Margherita Sarfatti şi romanul ei *Il palazzone* (*Palatul*). În recenzia lui Goffredo Bellonci, publicată în „Italia Letteraria“ din 23 iunie 1929, citim : „Foarte veridică timiditatea fecioarei care se opreşte pudică în faţa patului matrimonial“, în timp ce simte totuşi că „el este binevoitor şi primitor pentru viitoarele turnire“. Această pudică fecioară care simte cu expresiile tehnice ale nuveliştilor licenţioşi este de nepreţuit : fecioara Fiorella va fi presimţit chiar şi viitoarele „multe îmbrăţişări“ şi zdravene „ciomăgeli“. Despre acest fel de turnire s-ar putea face cîteva digresiuni nostime. S-ar putea aminti episodul legendar despre Dante şi prostituata, reprodus în culegerea Papini (Carabba), pentru a spune că despre astfel de „turnire“ poate vorbi bărbatul, nu femeia. Ar mai fi de amintit expresia catolicului Chesterton în *Nuova Gerusalemme* (*Noul Ierusalim*) despre cheie şi broască în legătură cu lupta dintre sexe, pentru ca să spunem că punctul de vedere al cheii nu poate fi acela al broaştei. (Merită să fie relevat faptul că Goffredo Bellonci, care cochetează bucuros cu erudiţia „preţioasă“ [ieftină] pentru ca să se evidenţieze în maculatura ziaristică din Roma, găseşte că este „veridic“ ca o fecioară să se gîndească la „turnirele“ din pat).

Mario Sobrero şi romanul *Pietro e Paolo* (*Petru şi Pavel*) poate să intre în cadrul general al brescianismului pentru clar-obscur.

---

* Cfr. „La Critica“, vol. XXIII, p. 375.

Francesco Perri și romanul *Emigranti (Emigranți)*. Acest Perri nu este totuna cu Paolo Albatrelli, autorul volumului *Conquistatori (Cuceritorii)* ? Oricum, trebuie să ținem seama și de *Conquistatori*. În *Emigranti*, lucrul cel mai caracteristic este grosolănia, dar nu grosolănia începătorului naiv, care în cazul acesta ar putea fi materia brută neprelucrată, dar care ar putea deveni astfel, ci o grosolănie opacă, materială, nu de primitiv, ci de ramolit pretențios. După Perri, romanul său ar fi „verist" și el ar fi inițiatorul unui fel de neorealism. Dar poate exista astăzi un verism neistoricist ? Chiar verismul din secolul XIX a fost, în fond, o continuare a vechiului roman istoric în mediul istoricismului modern. În *Emigranti* lipsește orice aluzie cronologică, și e firesc. Există două referințe cronologice generale : una la fenomenul emigrării meridionale care a avut o anume desfășurare istorică și una la încercările de ocupare a pămînturilor boierești „uzurpate" de la popor, încercări care, și ele, pot fi plasate în epoci bine determinate. Fenomenul migratoriu a creat o ideologie (mitul Americii) care a contestat vechea ideologie de care erau legate încercările sporadice, dar endemice de ocupare a pămînturilor, înainte de război. Cu totul alta este mișcarea din 1919—1920, care este simultană și generalizată și care are o organizare implicită în spiritul de luptă meridional. În *Emigranti*, toate aceste deosebiri istorice, care sînt esențiale pentru a înțelege și a reprezenta viața țăranului, sînt anulate și întregul ansamblu confuz se reflectă în mod grosolan, brutal, fără elaborare artistică. Este evident că Perri cunoaște mediul popular calabrez nu direct, din propria experiență sentimentală și psihologică, ci prin mijlocirea vechilor scheme regionaliste (dacă el este Albatrelli, trebuie să ținem seamă de originile sale politice, mascate de pseudonime). Ocuparea terenurilor (încercarea de ocupare) la Pandore pornește de la „intelectuali" pe o bază juridică (nici mai mult, nici mai puțin decît legile eversive ale lui G. Murat) și care se termină fără nici un rezultat, ca și cum faptul (care totuși este pre-

zentat verbal ca o emigrare a oamenilor în masă) n-ar fi atins nici măcar în treacăt obiceiurile unui sat patriarhal. Simplu mecanism de fraze. Aşa cu emigraţia. Satul acesta, Pandore, cu familia lui Rocco Bléfari este (ca s-o spunem cu cuvintele unui alt calabrez) un paratrăsnet al tuturor nenorocirilor. Stăruința asupra greșelilor de vorbire ale țăranilor, care este tipică pentru brescianism, dacă nu cumva pentru imbecilitatea literară în general. „Tipurile" din roman (ocnașul etc.), de compătimit, fără finețe și fără umor. Absența realității istorice este „voită" spre a putea pune într-un sac talmeș-balmeș toate motivele folclorice generale, care în realitate sînt foarte bine precizate în timp și în spațiu.

Umberto Fracchia : de văzut în special *Angela.*

(În cadrul general ocupă primul loc Ojetti, Beltramelli, Panzini : la ei caracterul iezuit-retoric este mai frapant, iar locul care li s-a acordat în evaluările literare cele mai curente este mai important).

Literatura de război. Cum s-a reflectat tendința „brescianistă" în literatura de război ? Războiul a silit diferitele pături sociale să se apropie, să se cunoască, să se aprecieze în mod reciproc, în suferința comună și în comuna rezistență în forme excepționale de viață care determinau o mai mare sinceritate și o mai mare apropiere de umanitate, înțeleasă „biologic". Ce au învățat literații din război ? Și, în general, ce au învățat din război acele pături sociale din sînul cărora se ivesc, în mod normal, în mai mare număr, scriitorii și intelectualii ?

Trebuie să urmăm două direcții de cercetare : 1 — Cea care privește pătura socială, și ea a fost explorată din multe puncte de vedere de prof. Adolfo Omodeo în seria de capitole *Momenti della vita di guerra. Dai diari e dalle lettere dei caduti* (*Momente din viața de război. Din jurnalele și scrisorile celor căzuți*), apărute în „La Critica" și apoi strînse în volum. Culegerea lui Omodeo prezintă un material selecționat, după o tendință care

se poate numi și național-populară, pentru că Omodeo își propune în mod implicit să demonstreze că încă din 1915 exista o robustă conștiință națională populară, care a avut posibilitatea să se manifeste în suferințele pricinuite de război, conștiință formată din tradiția liberală democratică și, prin urmare, să arate că e absurdă orice pretenție de palingeneză, în acest sens, în perioada de după război. Că Omodeo reușește să se achite de sarcina sa de critic este o altă problemă ; dar Omodeo are o concepție despre ceea ce este național-popular prea îngustă și meschină, ale cărei origini culturale sînt ușor de depistat. El este un epigon al tradiției moderate, avînd în plus un anume ton democratic sau, mai bine zis, popular, ce nu se poate elibera de puternice striații „bourbonizante" [2]. În realitate, problema unei conștiințe național-populare nu se pune pentru Omodeo ca problema unei legături intime de solidaritate democratică între intelectualii diriguitori și masele populare, ci ca problemă de intimitate a conștiințelor individuale separate care au ajuns la un anume nivel de nobil dezinteres național și de spirit de sacrificiu. Ne aflăm astfel încă la punctul de exaltare al „voluntarismului" moral și al concepției de *élites* care se epuizează în ele însele și nu își pun problema de a fi legate organic de marile mase naționale.

2 — Literatura de război propriu-zisă, adică datorată scriitorilor „profesioniști" care scriau ca să fie publicați, a avut în Italia o soartă diferită. Îndată după armistițiu a fost foarte săracă și de o valoare redusă ; și-a căutat izvorul de inspirație în *Le feu* (*Focul*) al lui Barbusse. E foarte interesant să studiezi *Diario di guerra* (*Jurnal de război*) al lui B. Mussolini ca să găsești urmele șirului de concepții politice, într-adevăr național-populare, care formaseră, cu ani înainte, substanța ideală a mișcării care a avut ca manifestare culminantă procesul pentru masacrul de la Roccagorga și evenimentele din iunie 1914. A fost apoi un al doilea val de literatură de război, care a coincis cu un curent european în acest

sens, și care a luat naștere după succesul internațional al cărții lui Remarque și cu intenția precumpănitoare de a stăvili mentalitatea pacifistă de tipul Remarque. Această literatură este în general mediocră, fie ca artă, fie ca nivel cultural, cu alte cuvinte ca o creație practică de „valuri de sentimente și de emoții" care să fie impuse poporului. O mare parte din această literatură intră perfect în tipul „brescianesc". Exemplu caracteristic este cartea lui C. Malaparte, *La rivolta dei santi maledetti* (*Revolta sfinților blestemați*).

Trebuie să vedem și contribuția pe care a adus-o acestei literaturi grupul de scriitori numiți „vociani" [3], care încă înainte de 1914 lucrau într-o concordie discordantă ca să elaboreze o conștiință național-populară modernă. Cărțile cele mai bune au fost scrise de scriitorii „minori" ai acestui grup, de exemplu cărțile lui Giani Stuparich. Cărțile lui Ardengo Soffici sînt profund respingătoare din cauza unei noi forme de retorică ieftină, mai rea decît cea tradițională. E necesară o cercetare a literaturii de război de tip brescianesc *.

Două generații. Vechea generație a intelectualilor a dat faliment, dar a avut o tinerețe (Papini, Prezzolini, Soffici etc.). Generația actuală nu are nici măcar această vîrstă a unor strălucite promisiuni (Angioletti, Malaparte etc.). Măgari urîți chiar cînd sînt măgăruși.

Multora dintre preoțeii de astăzi li s-ar putea aplica versul lui Lasca împotriva lui Ruscelli : „pungaș al muzelor și al lui Apolo". Pentru că, într-adevăr, spre a obține premii literare și subvenții de la academii, trebuie să vorbim mai mult de pungășie decît de poezie.

---

* A se vedea cap. IX *„Guerre et littérature"* (*Război și literatură*) din cartea lui B. Crémieux, *Panorama de la littérature italienne contemporaine* (*Panorama literaturii italiene contemporane*) (ed. Kra, 1928, pp. 243 și urm.). Pentru Crémieux, literatura italiană de război înseamnă descoperirea poporului de către scriitori. Dar Crémieux exagerează ! Totuși capitolul este interesant și merită să fie recitit. De altfel, și America a fost descoperită de italianul Columb, dar a fost colonizată de spanioli și anglosaxoni.

Vorbind despre Gioacchino Belli, în prima ediţie a lucrării sale *Ottocento* (*Secolul XIX*) (Vallardi), Guido Mazzoni are o expresie nemaipomenită şi care poate fi folosită la caracterizarea scriitorilor din capitolul acesta, îndeosebi a lui Ugo Ojetti. Pentru Mazzoni, slăbiciunea de caracter a lui Belli „se transforma într-un ajutor de prim ordin al facultăţilor sale artistice, pentru că îl făcea să devină mai maleabil la impresii".

Ugo Ojetti şi iezuiţii *. *Scrisoarea adresată de Ugo Ojetti părintelui Enrico Rosa* a fost publicată în revista „Pégaso" din martie 1929 şi reprodusă în „Civiltà Cattolica" din 6 aprilie următor, cu lungul comentariu făcut chiar de părintele Rosa.

Scrisoarea lui Ojetti este rafinat iezuitică. Începe aşa : „Preacucernice părinte, de la 11 februarie mulţimea convertiţilor la un catolicism de convenienţă şi de modă este atît de mare, încît Domnia-voastră îi va permite unui cetăţean al Romei dintr-o familie papistă, cum se spunea odinioară, botezat la biserica Santa Maria in Via şi care a primit educaţie religioasă chiar la Sant'Ignazio din Roma, de la iezuiţii de-acolo, să discute o jumătate de oră cu Domnia-voastră, adică să se odihnească de marea hărmălaie, arătîndu-şi respectul faţă de un om ca Domnia-voastră, integru şi cu judecată, care a fost ieri ceea ce este şi astăzi şi ceea ce va fi şi mîine". Mai departe, amintind de primii săi profesori iezuiţi : „Şi erau vremuri grele în care cînd spuneai, în afară, iezuit, era ca şi cum ai fi spus putere vicleană sau cine ştie ce ticăloşie, în vreme ce, acolo, înlăuntru, la ultimul etaj de la Collegio Romano, sub acoperiş [unde se afla şcoala de învăţămînt religios a iezuiţilor în care şi-a făcut Ojetti educaţia], totul era ordine, încredere, bunăvoinţă voioasă şi, chiar în politică, toleranţă şi nici un cuvînt împotriva Italiei, şi niciodată, cum din păcate se întîmpla în şcolile de stat, josnica plecăciune în faţa supremaţiei ade-

* De căutat părerea severă şi tăioasă a lui Carducci despre Ugo Ojetti.

vărate sau false a unei culturi străine asupra culturii noastre". Și, mai departe, amintește că este „vechi abonat" la revista „Civiltà Cattolica" și „cititor fidel al articolelor pe care Domnia-voastră le publică în ea" și de aceea „eu, scriitor, mă adresez Domniei-voastre scriitor, și vă expun cazul meu de conștiință".

Găsești aci totul : familia papistă, botezul în biserica iezuită, educația iezuită, idila culturală din aceste școli, iezuiții care sînt singurii sau aproape singurii reprezentanți ai culturii naționale, citirea revistei „Civiltà Cattolica", părintele Rosa ca vechi îndrumător spiritual al lui Ojetti, precum și sfatul cerut de acesta ghidului său pentru un caz de conștiință. Ojetti, prin urmare, nu este un catolic de astăzi, nu e un catolic de la 11 februarie, de conveniență sau de modă ; el este un iezuit tradițional, viața sa este „un exemplu" de folosit în predici etc. Ojetti n-a fost niciodată *made in Paris*, n-a fost niciodată un diletant al scepticismului și al agnosticismului, n-a fost niciodată voltairian, nu a considerat niciodată catolicismul numai ca un conținut sentimental al artelor figurative. De aceea, 11 februarie l-a găsit pregătit ca să întîmpine Concilierea cu „voioasă bunăvoință". El nici măcar nu se gîndește (Doamne ferește !) că ar putea fi vorba despre un *instrumentum regni* [4], pentru că el însuși a simțit „ce forță este fervoarea religioasă în sufletul adolescenților și cum, odată aprinsă, ea își poartă căldura în toate celelalte sentimente, de la iubirea de patrie și de familie pînă la dăruirea față de Conducători, dînd formării morale a caracterului o răsplată și o aprobare divină". Nu e aceasta, în rezumat, biografia, ba chiar autobiografia lui Ojetti ?

Dar, dar : „Și poezia ? Și arta ? Și judecata critică ? Și judecata morală ? Vă veți supune din nou iezuiților ?" îl întreabă un spiriduș pe Ojetti, în persoana unui „poet francez care este într-adevăr un poet". Ojetti n-a fost degeaba la școala iezuiților. La aceste întrebări a găsit o soluție perfect iezuită, afară de un singur aspect ; a divulgat-o și a dat-o pe față. Ojetti ar mai trebui să-și

îmbunătăţească „formarea morală a caracterului“ cu aprobare şi răsplată divină: acestea sînt lucruri care se fac şi nu se spun. Iată acum soluţia lui Ojetti: „... Biserica, menţinîndu-şi dogmele, ştie să înţeleagă vremurile şi a dovedit foarte bine acest lucru în timpul Renaşterii, [dar după Renaştere a fost Contrareforma şi tocmai iezuiţii au fost susţinătorii şi reprezentanţii acesteia] şi Pius XI, umanist, ştie de cît aer are nevoie poezia ca să respire şi că, în sfîrşit, de mai mulţi ani, fără să aştepte Concilierea, cultura laică şi cea religioasă colaborează cordial, chiar şi în Italia, în ştiinţă şi în istorie“. „Conciliere nu înseamnă confuzie. Papalitatea va condamna, aşa cum are dreptul s-o facă; guvernul italian va permite, aşa cum e datoria lui. Şi Domnia-voastră, dacă veţi socoti oportun, veţi explica în „Civiltà Cattolica“ motivele condamnării şi veţi apăra principiile credinţei, iar noi aici, fără supărare, vom apăra principiile artei, dacă într-adevăr vom fi convinşi, pentru că s-ar putea, aşa cum adeseori s-a întîmplat, de la Dante la Manzoni, de la Raffaello la Canova, ca şi nouă să ni se pară că frumuseţea şi credinţa sînt două feţe ale aceluiaşi chip, două raze ale aceleiaşi lumini. Şi, cîteodată, ne va face plăcere să discutăm în mod civilizat. Baudelaire, de exemplu, este sau nu este un poet catolic?“ „Realitatea este că astăzi conflictul acesta practic şi istoric s-a rezolvat. Dar celălalt [«dintre absolut şi relativ, dintre spirit şi trup», «eterna luptă care există în conştiinţa fiecăruia dintre noi», spune Ojetti, fapt pentru care B. Croce şi G. Gentile, necatolici, «au fost împotriva modernismului (?), satisfăcuţi (?) de a-l fi văzut învins pentru că (?) reaua (?) Conciliere, echivocul subversiv ar fi fost făcut doctrină sacră»] care este intim şi etern [şi dacă este etern cum poate fi împăcat?] nu a fost rezolvat şi nu poate să fie; şi ajutorul pe care ni-l poate da şi ni-l dă religia zilnic fiecăruia dintre noi spre a-l rezolva, nouă, catolicilor [cum poţi să fii catolic cu «lupta externă?» Poţi fi cel mult iezuit!] religia

ni-l da și mai înainte. De vină este incapacitatea noastră dacă n-am reușit încă să-l rezolvăm, cu tot acest ajutor, odată pentru totdeauna (! ?) ; dar Domnia-voastră știe că tocmai din această continuă renaștere, reînnoire, reaprindere, a acelui etern conflict izvorăsc și strălucesc poezia și arta".

Document uluitor într-adevăr de iezuitism și de josnicie morală. Ojetti poate să creeze o nouă sectă superiezuită ; un modernism estetizant iezuit !

Răspunsul părintelui Rosa este mai puțin interesant pentru că, iezuitic, e mai anodin. Rosa se ferește cu grijă să privească mai atent în catolicismul lui Ojetti și al neoconvertiților. Prea repede : e bine ca Ojetti și C. să se declare catolici și să-i lingușească pe iezuiți, poate că lor nici n-o să li se ceară mai mult. Zice bine Rosa : „Conveniență și modă — s-o spunem între patru ochi și repede — care e poate un rău mai mic și prin urmare un anume bine față de conveniența și moda de mai înainte, de nesocotit anticlericalism și de strîmt materialism, din cauza cărora mulți, fie din interes, fie din timiditate, nu-și manifestau credința pe care totuși o aveau încă în adîncul sufletului care este în mod natural creștin".

Alfredo Panzini. F. Palazzi, în recenzia sa la cartea lui Panzini, *I giorni del sole e del grano* (*Zilele soarelui și ale grîului*), observă * că atitudinea lui Panzini față de țăran este mai degrabă aceea a unui negustor de sclavi decît aceea a unui dezinteresat și candid agricultor. Dar această observație se poate extinde și la alții, nu numai la Panzini, care este doar tipul sau masca unei epoci.

* În „Italia che scrive" din iunie 1929, Palazzi scrie : „...Mai ales se ocupă și se preocupă de viața de la țară așa cum poate să se ocupe un moșier care vrea să fie liniștit în ceea ce privește capacitatea de lucru a vitelor de muncă ce posedă, fie că e vorba de cele patrupede, fie că e vorba de cele bipede, și care, văzînd un cîmp cultivat, se gîndește numaidecît dacă recolta va fi cea sperată".

Dar Palazzi face și alte observații care se referă îndeaproape la Panzini (și sînt legate de unele obsesii ale lui Panzini, de frica lui obsedantă, ca aceea, de exemplu, de „lama vînătă").

Palazzi scrie (în „Italia che scrive" din iunie 1929) : „Atunci cînd [Panzini] laudă, cu jumătate de gură, masa frugală luată pe brazdă, îți dai seama, dacă-l privești bine, că strîmbă din nas a silă și că în sinea lui se gîndește cum de se poate trăi cu ceapă și ciorbă neagră spartană, cînd Dumnezeu a lăsat în pămînt trufele și pe fundul mării stridiile... «O dată — va mărturisi el — mi-a venit să plîng». Dar plînsul nu izvorăște din ochii lui, cum izvorăște din ai lui Leon Tolstoi, pentru nefericirile care se află în jurul lui, pentru frumusețea întrevăzută în unele atitudini umile, sau din simpatie adîncă față de cei umili și îndurerați care se află și printre asprii cultivatori ai cîmpurilor. Ah, nu ! el plînge pentru că auzind unele nume uitate de lucruri, își aduce aminte de vremea cînd maică-sa le numea tot așa, și se vede iarăși copil și se gîndește din nou la scurtimea fatală a vieții, la rapiditatea morții care ne stă deasupra capului. «Părinte, vă rog : mai puțin pămînt pe sicriu»".

„Panzini, în concluzie, plînge pentru că suferă. Se plînge pe sine și plînge de teama morții, și nu pentru ceilalți. El trece pe lîngă sufletul țăranului fără să-l vadă. Vede aparențele exterioare, aude ceea ce abia îi iese din gură și se întreabă dacă pentru țăran proprietatea nu este cumva sinonim cu «a fura»".

Traducerea *Muncilor și zilelor* a lui Hesiod, tipărită de Panzini, în 1928 (mai întîi în revista „Nuova Antologia", apoi într-un volumaș la editura Treves) a fost analizată în revista „Marzocco" din 3 februarie 1929 de Angiolo Orvieto *(Da Esiodo al Panzini) (De la Hesiod la Panzini)*.

Traducerea este, ținînd seama de regulile artei, foarte nereușită. Pentru fiecare cuvînt din text, Panzini folosește două sau trei de-ale lui ; este vorba mai mult de

o traducere-comentariu decît de o traducere propriu-zisă, căreia îi lipseşte „coloritul atît de propriu al originalului, afară de acea solemnitate maiestuoasă pe care a reuşit s-o păstreze în mai multe locuri". Orvieto citează cîteva greşeli boacăne ale lui Panzini : în loc de „bolile care aduc oamenilor bătrîneţea", Panzini traduce „bolile pe care bătrîneţea le aduce oamenilor". Hesiod vorbeşte despre „stejarul care are în vîrf ghindă şi în mijloc (în trunchi) albine" şi Panzini traduce în mod comic „stejarii de la munte (!) îşi coc ghinda, iar cei din vale (!) primesc albinele în trunchiul lor", deosebind două familii de stejari (un elev de liceu ar fi căzut la examen pentru o asemenea prostie). Pentru Hesiod, muzele sînt „dătătoare de glorie prin poezie". Pentru Panzini „glorioase în arta cîntului". Orvieto mai dă şi alte exemple din care se vede că, pe lîngă o cunoaştere superficială a limbii elene, inepţiile lui Panzini sînt datorate şi prejudecăţii politice (caz tipic de brescianism) ca acolo unde schimbă textul pentru ca să-l facă pe Hesiod să participe la campania demografică.

Rămîne de văzut dacă revistele de filologie clasică s-au ocupat de traducerea lui Panzini : oricum, articolul lui Orvieto mi se pare suficient.

La vita di Cavour a lui Panzini a fost publicată în foileton în „Italia Letteraria", în numerele dintre 9 iunie şi 13 octombrie 1929, şi a fost retipărită, mult mai tîrziu, (revăzută şi corectată ? Ar fi interesantă o analiză atentă, dacă ar merita osteneala) de editorul Mondadori, într-un volum din colecţia „Scie".

În „Italia Letteraria" din 30 iunie a fost publicată o scrisoare cu titlul *Lămurire*, trimisă de Panzini, cu data de 27 iunie 1929, directorului ziarului „Resto del Carlino". Panzini se plînge, pe un ton iritat şi foarte alarmat, de un comentariu înţepător, publicat de ziarul bolognez, la primele două foiletoane din scrierea sa, care era judecată ca fiind „o jucărioară plăcută" şi „un lucru uşor".

Panzini răspunde în stil de telegramă: „Nici o intenţie de a scrie o biografie romanţată după moda franceză. Intenţia mea este să scriu într-un stil plăcut şi dramatic, totul însă documentat (corespondenţa Nigra-Cavour)." Ca şi cum singura documentare pentru viaţa lui Cavour ar fi fost corespondenţa aceasta! Panzini caută apoi să se apere, destul de rău, că a făcut o aluzie la o formă de dictatură proprie lui Cavour, „umană", care, eliptic, putea să pară o judecată critică despre alte forme de dictatură: închipuie-ţi spaima lui Panzini trecînd prin aceste *ignes*[5]. Episodul are o anume semnificaţie, pentru că arată cum mulţi au început să-şi dea seama că aceste scrieri pseudonaţionale şi patriotice ale lui Panzini sînt dezgustătoare, nesincere şi scot la iveală urzeala.

Imbecilitatea şi incapacitatea lui Panzini faţă de istorie sînt incomensurabile: scrisul său este un simplu joc infantil de cuvinte, înveşmîntat într-un soi de ironie tîmpă care ar trebui să te facă să crezi în cine ştie ce profunzimi ca acelea pe care unii ţărani le exprimă în felul lor naiv de a vorbi. Un Bertoldo[6] istoric! În realitate, este un caraghios care vrea să facă pe Machiavelli în papuci şi nu în ţinută de gală.

O altă înţepătură împotriva lui Panzini se poate citi în „Nuova Italia" din vremea aceea: se spune că *Vita di Cavour* a fost scrisă ca şi cum Cavour ar fi fost Ţăndărică!

Şi nu se poate spune nici măcar că stilul lui Panzini ar fi, în scrierile sale istorice, „plăcut şi dramatic". Stilul este mai degrabă de farsă şi istoria este prezentată ca o „anecdotă" de comis-voiajor sau de farmacist de provincie[7]: farmacistul este Panzini şi clienţii sînt tot atîţi Panzini care se desfată cu propria prostie îngîmfată. Totuşi *Vita di Cavour* are şi o anume utilitate: este o uluitoare culegere de locuri comune despre Risorgimento şi un document de prima mînă despre iezuitismul literar al lui Panzini.

Exemplu: „Un scriitor englez a numit istoria unificării Italiei cea mai romanescă istorie a timpurilor moderne". Panzini nu numai că emite locuri comune pentru temele pe care le tratează, ci îşi dă multă osteneală ca să strîngă toate locurile comune care au fost puse în circulaţie, asupra aceleiaşi teme, de alţi scriitori, în special străini, fără să-şi dea seama că, în multe cazuri, ca în acesta, este implicită şi o judecată „defăimătoare" despre poporul italian. Panzini trebuie să-şi fi făcut un fişier special de locuri comune, ca să-şi condimenteze oportun propriile scrieri.

„Regele Victor se născuse cu spadă şi fără teamă: două mustăţi teribile, un cioc mare. Îi plăceau femeile frumoase şi muzica tunului. Un rege mare". Acest loc comun, cromolitografia aceasta de cîrciumă a lui Victor Emanuel, trebuie adăugat la celălalt, despre „tradiţia" militară a Piemontului şi despre aristocraţia acestuia. În realitate, în Piemont a lipsit o „tradiţie" militară în sensul nebirocratic al cuvîntului, adică a lipsit „continuitatea" unui personal militar de prima mînă şi lucrul acesta s-a văzut tocmai în timpul războaielor Risorgimentului, în care nu s-a distins nici o personalitate (afară de armata garibaldină), dar în care, în schimb, au ieşit la iveală multe deficienţe interne foarte grave. În Piemont exista o tradiţie militară „populară". Din sînul acestei populaţii se putea scoate oricînd o armată bună. Au apărut din cînd în cînd şi capacităţi militare de prim ordin, ca Emanuele Filiberto, Carlo Emanuele etc., dar a lipsit tocmai o tradiţie, o continuitate în aristocraţia, în ofiţerimea superioară. Situaţia a fost agravată de restauraţie şi dovada am avut-o în 1848 cînd a fost căutat cu lumînarea cineva care să fie pus în fruntea armatei şi cînd, după ce s-a cerut zadarnic Franţei un general, a fost luat un oarecare polonez.

Calităţile războinice ale lui Victor Emanuel II constau numai într-un oarecare curaj personal care trebuie să credem că era foarte rar în Italia, de vreme ce se insistă atîta pentru a-l sublinia: acelaşi lucru să-l spunem şi

pentru „cumsecădenia" regelui. Ar trebui să credem că în Italia marea majoritate a populaţiei este alcătuită din pungaşi, dacă a fi om cumsecade înseamnă a merita un titlu de onoare. În legătură cu Victor Emanuel II, e cazul să amintim anecdota povestită de Ferdinando Martini în cartea sa postumă de memorii (ed. Treves). Martini istoriseşte că, după luarea Romei, Victor Emanuel a spus că regretă că nu mai e nimic de luat, şi acest lucru i se părea celui care spunea anecdota (cred că era Quintino Sella) că demonstra inexistenţa în istorie a unui rege mai cuceritor decît Victor Emanuel. S-ar putea da anecdotei o altă explicaţie mai prozaică, legată de concepţia Statului patrimonial şi de variabila mărime a listei civile. Mai este de amintit apoi corespondenţa lui Massimo d'Azeglio, publicată de Bollea în „Bollettino Storico Subalpino", şi conflictul dintre Victor Emanuel şi Quintino Sella asupra problemelor economice.

Apoi ceea ce te uimeşte îndeosebi este faptul că se insistă atît de mult asupra episoadelor „galante" din viaţa lui Victor Emanuel, ca şi cum acestea ar fi putut să facă şi mai populară figura regelui. Se vorbeşte despre înalţi funcţionari şi ofiţeri care se duceau pe la familiile ţăranilor ca să le convingă să-şi trimită fetele în patul regelui, pentru bani. Cînd te gîndeşti bine, este uluitor că asemenea lucruri sînt povestite în credinţa că întăresc admiraţia populară. „Piemontul... are o tradiţie războinică, are o nobilime războinică". S-ar putea observa că Napoleon III, dată fiind „tradiţia" războinică a familiei sale, s-a ocupat de ştiinţa militară şi a scris cărţi care, se pare, n-au fost prea rele pentru vremea lui.

„Femeile ? Da, femeile. Pe tema aceasta, el (Cavour) era în mare măsură de acord cu regele, cu toate că şi aici erau unele deosebiri. Regele Victor nu se sătura uşor, după cum poate să mărturisească frumoasa Rosina care a fost apoi contesă de Mirafiori". Şi aşa mai departe, pe tonul acesta, pînă la a aminti că vorbele galante (!) ale regelui la Curtea de la Tuglieri *(sic)* au fost atît de

îndrăznețe „încît toate doamnele au rămas amabil îngrozite. Ce rege voinic, ce splendid rege de la munte!" Panzini se referă la anecdotele povestite de Paléologue, dar ce deosebire de nuanță ! Paléologue, cu tot subiectul scabros, păstrează tonul gentilomului de la Curte. Panzini nu poate evita limbajul codoșului trivial, al negustorului de carne vie.

„Cavour era mult mai rafinat. Cavaleri, totuși, amîndoi și, aș îndrăzni (! !) să spun, romantici (!)". „Massimo d'Azeglio ca un gentilom delicat ce era..."

Aluzia lui Panzini, menționată mai sus și care i-a atras fulgerele... ce-l puteau duce la domiciliu forțat, ale ziarului „Resto del Carlino", este cuprinsă în al doilea foileton din *Vita di Cavour*, publicat în „Italia Letteraria" (numărul din 16 iunie), și e bine să o reproducem, pentru că a fost tăiată sau modificată în ediția Mondadori : „Nu are nevoie să-și ia atitudini specifice. Dar în unele momente apărea minunat și teribil. Înfățișarea măreției umane e așa fel încît îi face pe ceilalți să se supună și să se teamă, și aceasta este o dictatură mai puternică decît aceea de a-și asuma numeroase portofolii ministeriale". Pare de necrezut că o asemenea frază i-a putut scăpa fricosului Panzini și este natural ca „Resto del Carlino" să-l fi înțepat. Răspunsul lui Panzini explică nenorocirea : „Iar în ceea ce privește unele înțepături împotriva dictaturii, am făcut poate greșeala să mă încred în cunoștințele istorice ale cititorului. Cavour, în 1859, a cerut (? !) puteri dictatoriale, asumîndu-și diferite portofolii ministeriale printre care și pe acela al războiului, spre marea supărare (? !) a constituționalității pe atunci aproape fecioară. Nu forma aceasta de dictatură materială i-a determinat pe oameni la supunere, ci dictatura măreției umane a lui Cavour".

Pare evident faptul că intervenția lui Panzini a fost lingușitoare, dar naivitatea lui politică și, prin urmare, istorică, i-a pus piedica și a transformat adularea servilă într-o strîmbătură echivocă. Nu se poate pomeni de

dictatură cînd e vorba de Cavour, cu atît mai puțin în 1859, și tocmai aceasta a fost o slăbiciune în desfășurarea războiului și în poziția piemontezilor în cadrul alianței cu Napoleon. Sînt cunoscute opiniile lui Cavour despre dictatură și despre funcția parlamentului, opinii pe care Panzini, fricos, le trece sub tăcere, deși dacă ar fi vorbit despre ele nu ar fi fost desigur nici o primejdie. Ceea ce-i curios este faptul că mai departe Panzini însuși arată cum Cavour a fost îndepărtat de la conducerea războiului și cum, deși ministru de război, nu primea nici măcar buletinele de știri ale armatei. Pentru un dictator nu e rău. Cavour n-a reușit nici măcar să-și valorifice prerogativele constituționale de șef al guvernului, care, de altfel, nu erau prevăzute în Constituție, și de aici conflictul său cu regele, după armistițiul de la Villafranca. În realitate, nu politica lui Cavour a fost continuată de războiul din 1859, ci un amestec al veleităților politice ale lui Napoleon cu tendințele absolutiste piemonteze întruchipate de rege și de un grup de generali. S-a repetat situația din 1848—1849 și, dacă n-a fost un dezastru militar, acest lucru s-a datorat prezenței armatei franceze, dar rezultatul situației politice anormale a fost tot așa de grav, pentru că în această alianță Napoleon a avut hegemonie nelimitată, iar Piemontul doar o poziție prea subordonată.

„...Războiul din Orient, o poveste mai degrabă complicată pe care, pentru claritatea narațiunii, o lăsăm deoparte". Nemaipomenită afirmație din partea unui istoric ; se afirmă că omul de stat Cavour a fost un geniu politic etc., dar afirmația nu devine niciodată demonstrație și reprezentare concretă. Semnificația participării Piemontului la războiul din Crimeea și a capacității politice a lui Cavour, care a voit acest război, e „lăsată deoparte" pentru „claritate".

Portretul lui Napoleon III este trivial pînă la nerușinare : Panzini nu încearcă să explice de ce a colaborat Napoleon cu Cavour.

„La Muzeul napoleonean din Roma se află un pumnal prețios a cărui lamă poate străpunge inima“ [nu e un pumnal obișnuit, pe cît se pare!]. „Poate pumnalul acesta să ne servească de document? Eu nu mă pricep la pumnale (!), dar am auzit spunîndu-se că acela ar fi pumnalul carbonar care era încredințat celor care intrau în asociația tenebroasă etc.“ Panzini trebuie să fi fost veșnic obsedat de pumnale: să amintim, „lama vînătă“ din *La Lanterna di Diogene*. Poate că s-a nimerit să fie prezent la vreo încăierare în Romagna și trebuie să fi văzut vreo pereche de ochi privindu-l chiorîș, de unde „lamele vinete“ care străpung inima etc.

„Iar cine ar vrea să vadă cum asociația carbonarilor ia înfățișarea lui Belzebut, să citească romanul *L'ebreo di Verona (Evreul din Verona)* al lui Antonio Bresciani și se va distra *(sic)* enorm, și pentru că, în ciuda celor ce spun modernii despre el [dar De Sanctis era contemporan cu Bresciani], acel preot iezuit a fost un povestitor de valoare“. Fragmentul acesta ar putea fi pus ca epigraf la eseul despre *Nepoțeii părintelui Bresciani* *.

Întreagă această *Vita di Cavour* este o batjocorire a istoriei. Dacă viețile romanțate sînt forma actuală a literaturii istorice plăcute, de tipul Dumas, A. Panzini este Ponson du Terrail al grupului. Panzini ține atît de mult să ne arate, în mod ostentativ, că „știe multe“ despre sufletul și despre firea oamenilor, că este un atît de mare șiret, un realist atît de dezamăgit de tenebroasa răutate a genului uman și, îndeosebi, a politicienilor încît, după ce l-ai citit, îți vine să te refugiezi în Condorcet și în Bernardin de Saint-Pierre care, cel puțin, n-au fost atît de trivial filistini.

N-a reconstituit nici o legătură istorică în activitatea ardentă a unei personalități: istoria devine un șir de istorioare puțin plăcute pentru că au fost îmbăloșate de Panzini, fără legătură nici cu individualitățile eroice,

* Al treilea foileton din *Vita di Cavour*, în „Italia Letteraria“ din 23 iunie 1929.

nici cu alte forţe sociale. Iezuitismul lui Panzini este într-adevăr de o formă cu totul nouă, mult mai accentuată decît părea pe cînd citeam *Vita* în foiletoane.

Locului comun despre „nobilimea războinică, nu de anticameră", îi pot fi opuse judecăţile pe care Panzini le emite, rînd pe rînd, despre fiecare general în parte, ca La Marmora şi Della Rocca, adesea cu expresii de dispreţ, de un spirit trivial : „Della Rocca este un războinic. La Custozza (1866) nu va străluci printr-o prea mare vitejie, dar este un războinic încăpăţînat şi de aceea nu cedează în chestia comunicatelor armatei". Este o frază tipică de „demagog". Della Rocca nu mai voia să-i trimită comunicatele Marelui Stat Major lui Cavour pentru că acesta criticase proasta redactare a comunicatelor la care colabora şi regele. Alte aluzii de acelaşi fel la La Marmora şi la Cialdini (chiar dacă Cialdini n-a fost piemontez) şi niciodată nu pomeneşte numele unui general piemontez care să fi strălucit într-un mod oarecare : o altă aluzie la Persano.

Nu se poate înţelege deloc ce-a vrut să scrie Panzini cu această *Vita di Cavour*, pentru că nu este vorba desigur despre o viaţă a lui Cavour, nici de o biografie a omului Cavour, nici de un portret al omului politic Cavour. Într-adevăr, Cavour, atît ca om, cît şi ca politician, reiese din cartea lui Panzini mai degrabă maltratat şi redus la proporţiile unui Gianduia [8] : figura sa nu are nici un relief concret, pentru că spre a-i da un relief nu sînt desigur suficiente cuvintele goale pe care Panzini le repetă mereu : erou, superb, geniu etc. Judecăţile acestea, nefiind justificate, (de aceea e vorba de cuvinte goale) ar putea să pară chiar zeflemele, dacă n-am înţelege că măsura pe care o foloseşte Panzini ca să judece eroismul, măreţia, geniul etc. nu este altceva decît propria sa măsură, genialitatea, măreţia, eroismul domnului Panzini Alfredo.

În acelaşi fel şi pentru acelaşi motiv, Panzini găseşte că în evenimentele Risorgimentului au intervenit de multe ori mîna lui Dumnezeu, destinul, providenţa. Este

vorba de credinţa populară a „stelei“ care protejează Italia şi care, deşi condimentată cu cuvinte de tragedie greacă sau de călugăr iezuit, rămîne tot o credinţă primitivă. În realitate, insistenţa prostească asupra „elementului extrauman“, pe lîngă faptul că este o imbecilitate istorică, însemnează a micşora importanţa efortului italian care, totuşi, a avut o parte nu mică în desfăşurarea evenimentelor. Ce ar putea să însemne că revoluţia italiană a fost un eveniment miraculos ? Că între factorul naţional şi cel internaţional al evenimentului, factorul internaţional era acela care avea o greutate mai mare şi crea dificultăţi care păreau insurmontabile. Aşa stau lucrurile ? Ar trebui s-o spună şi poate că măreţia lui Cavour ar fi fost mai bine scoasă în relief şi rolul său personal, „eroismul“ său ar apărea şi mai demn de a fi glorificat (lăsînd deoparte orice altă consideraţie). Dar Panzini vrea să împace prea multe lucruri şi nu reuşeşte să însăileze nimic de Doamne-ajută : el nici nu ştie ce este o revoluţie şi cine sînt revoluţionarii : toţi au fost mari, revoluţionari etc., aşa cum noaptea toate pisicile sînt negre.

În „Italia Letteraria“ din 2 iunie 1929 a fost publicat un interviu al lui Antonio Bruers cu Panzini : *Cum şi de ce a scris Alfredo Panzini „Viaţa lui Cavour“*. În interviu se spune că Bruers însuşi l-a îndemnat pe Panzini să scrie cartea pentru ca publicul să poată avea în sfîrşit un „Cavour italian, după ce a avut unul german, unul englez şi unul francez“. Panzini spune, în interviu, că *Viaţa* sa nu este o monografie în sensul istoric-ştiinţific al cuvîntului : nu este un profil destinat învăţaţilor, „specialiştilor“, ci „marelui public“ (adică mărunţişuri pentru negri).

Panzini este convins că în cartea sa sînt şi părţi originale, şi anume faptul de a fi dat importanţă atentatului lui Orsini pentru a explica atitudinea lui Napoleon III. După Panzini, Napoleon III ar fi fost înscris, cînd era tînăr, în Carbonerie, „faţă de care viitorul suveran al Franţei şi-a luat obligaţii pe cuvînt de onoare

(!)". Orsini, mandatar al Carboneriei (care nu mai exista de o bună bucată de vreme), i-ar fi amintit lui Napoleon de obligaţia pe care o avea şi, prin urmare, etc. Într-adevăr, un roman de tipul celor ale lui Ponson du Terrail. Orsini, chiar dacă va fi făcut parte din Carbonerie, o uitase desigur demult la epoca atentatului. Represiunile lui din 1848 în provincia Le Marche au fost îndreptate tocmai împotriva vechilor carbonari, ba, ceva mai mult, Orsini, după ce depăşise, ca şi ceilalţi revoluţionari, Carboneria, în *Giovine Italia (Italia tînără)* şi în mazzinism, se şi afla în ceartă cu Mazzini. Motivele atitudinii personale a lui Napoleon faţă de Orsini (care în orice caz a fost ghilotinat) se explică, poate banal, prin teama de complicele care scăpase şi care putea să încerce din nou atentatul. Chiar şi marea seriozitate a lui Orsini care nu era un exaltat oarecare a trebuit să se impună şi să demonstreze că ura revoluţionarilor italieni împotriva lui Napoleon nu era o bagatelă : trebuia să facă să se uite căderea Republicii romane şi să caute să distrugă opinia răspîndită că Napoleon era cel mai mare duşman al unităţii Italiei. Panzini uită apoi (pentru „claritate") războiul din Crimeea şi orientarea generală pro-italiană a lui Napoleon (care însă fiind conservator, nu putea fi pe placul revoluţionarilor), aşa încît atentatul a părut că risipeşte întreaga intrigă pusă la cale. Toată ipoteza lui Panzini se bazează pe faptul că a văzut faimosul pumnal care străpungea inima şi pe presupunerea că acesta aparţinuse carbonarilor ; un roman de tipul celor ale lui Ponson şi nimic altceva.

Giovanni Papini. Giovanni Papini a devenit „autorul pios" al revistei „Civiltà Cattolica".

Lui Papini îi lipseşte probitatea : diletantism moral. În prima perioadă a carierei sale literare, această deficienţă nu impresiona, pentru că Papini îşi baza autoritatea pe sine însuşi, era el însuşi partidul [9]. Distra, nu putea fi luat în serios decît de cîţiva filistini (de amintit discuţia cu Annibale Pastore).

Astăzi, Papini a intrat într-o vastă mişcare din care-şi trage autoritatea. Activitatea sa a devenit, de aceea, a unei canalii în sensul cel mai dispreţuitor, a unui ucigaş cu plată, a unui sicar mercenar. Dacă un copil sparge geamurile ca să se distreze sau din ştrengărie, fie şi afectată, e una ; dar dacă sparge geamurile în contul vînzătorilor de geamuri, este cu totul altceva.

În martie 1932, Papini a scris un articol în „Nuova Antologia" (împotriva lui Croce) şi un altul în „Corriere della Sera" despre *Edip* de A. Gide. Nu l-am citit pînă acum decît pe acesta din urmă : este cîrpit, prolix, pompos şi gol. În martie urmează să fie numiţi noii academicieni care trebuie să completeze fotoliile Academiei Italiene. Cele două articole sînt evident „teza" și „oralul" de diplomă ale lui Giovanni Papini.

Trebuie văzută conferinţa, *Carducci, alma sdegnosa (Carducci, suflet mîndru)*, ţinută de Papini la Forlì, la inaugurarea „Săptămînii romagnole de poezie", şi publicată în „Nuova Antologia" din 1 septembrie 1933. Falsitatea, nesinceritatea istrionică a acestei conferinţe sînt atît de evidente încît sar în ochi.

Ar fi interesant de făcut o analiză, nu numai în ceea ce-l priveşte pe Papini, a aversiunii faţă de Roma, care a fost la modă în Italia pînă la 1919 în mişcarea vociană și futuristă. Discursul lui Papini împotriva Romei şi a lui Benedetto Croce * ; din binomul odios pentru Papini (din 1913) a rămas odios numai Benedetto Croce. De comparat atitudinea făţiş trivială faţă de Croce din acest discurs despre Carducci şi aceea onctuos iezuitică şi de mic creştin din eseul *Il Croce e la Croce (Croce şi Crucea).*

Papini ca ucenic iezuit. Articolul lui Papini din „Nuova Antologia" de la 1 martie 1932 *(Il Croce e la Croce)* mi se pare că demonstrează că Papini, chiar ca iezuit, nu

---

* Cfr. Giovanni Papini, *Il discorso di Roma (Discursul de la Roma)*, citit la 21 februarie 1913 şi publicat în „Lacerba" din acelaşi an.

va fi niciodată decît un modest ucenic. El este un măgar bătrîn care vrea să facă încă pe măgăruşul, cu toată povara anilor şi cu toate şubrezeniile, şi sare şi ţopăie oribil. Caracteristica acestui articol mi se pare că este nesinceritatea. Trebuie să vezi cum îşi începe Papini articolul cu obişnuitele caraghioslîcuri stereotipe şi mecanice împotriva lui Croce şi cum, spre sfîrşit, făcînd pe mielul pascal, anunţă onctuos că, în operele sale, scrierile despre Croce vor fi expurgate de orice „amabilitate" şi va rămîne numai discuţia „teoretică". Se vede că articolul e scris dintr-o răsuflare şi că în cursul redactării Papini şi-a schimbat atitudinea, dar nu şi-a mai dat osteneala să acorde lătrăturile din primele pagini cu behăiturile din ultimele ; mulţumit de sine însuşi precum şi de loviturile de floretă care, crede el, şi-au atins ţinta, literatul e întotdeauna superior pseudocatolicului, chiar şi iezuitului, vai de el !, şi nu a vrut să sacrifice ceea ce scrisese. Dar tot articolul este încurcat, întins ca o peltea, construit mecanic, bucăţică după bucăţică, în special în a doua parte în care ipocrizia se arată într-un mod dezgustător.

Mi se pare însă că Papini este obsedat de Croce ; Croce are, pentru el, funcţia conştiinţei, a „mîinilor însîngerate" ca Lady Macbeth — şi că el reacţionează la această obsesie cînd făcînd pe semeţul, încercînd gluma şi batjocora, cînd smiorcăindu-se jalnic ; oricum, spectacolul este lamentabil.

Chiar titlul articolului este simptomatic : faptul că Papini se serveşte de „cruce" ca să facă jocuri de cuvinte, vorbeşte despre calitatea literară a catolicismului său.

E de notat că scriitorii de la „Civiltà Cattolica" îl iubesc, îl răsfaţă, îl cocoloşesc şi îl apără de orice acuzaţie că n-ar fi îndestul de ortodox.

Fraze de-ale lui Papini din cartea sa despre *Sant'Agostino (Sfîntul Augustin)* şi care vădesc tendinţa spre secentism [10] (iezuiţii au fost reprezentanţi de seamă ai

secentismului): „cînd se zbătea să iasă din subteranele orgoliului, ca să respire aerul divin al absolutului", „a se înălța din bălegar la stele" etc. Papini s-a convertit nu la creștinism, ci strict la iezuitism (se poate spune, de altfel, că iezuitismul, cu al său cult pentru Papa și cu organizarea unui imperiu spiritual absolut, este faza cea mai recentă a creștinismului catolic).

Catolicismul își însușește stilul lui Papini. Nu va mai spune „șapte", ci „cîte sînt păcatele capitale": „Nu fiindcă ar fi lipsit traducerile italiene ale capodoperei lui Goethe: Manacorda a avut în față, cu cele complete sau nu, atîtea cîte sînt păcatele capitale" *(Il Faust svelato (Faust dezvăluit)* în „Corriere della Sera" din 26 aprilie 1932).

Giovanni Papini, pe cînd voia să-i scandalizeze pe filistinii italieni, în iunie 1913, a scris în „Lacerba", articolul *Gesù peccatore (Isus păcătos)*, culegere sofistică de anecdote și de ipoteze trase de păr, scoase din evangheliile apocrife. Se pare că, pentru acest articol, trebuia să i se intenteze un proces, spre marea lui spaimă. Susținuse ca plauzibilă și probabilă ipoteza raporturilor homosexuale dintre Isus și Ioan. În articolul său despre *Cristo romano (Cristos roman)* din volumul *Gli operai della vigna (Lucrătorii viei)*, susține, cu aceleași procedee critice și cu aceeași „vigoare" intelectuală, că Cezar este un precursor al lui Cristos și că s-a născut la Roma, din voința providenței, spre a pregăti terenul pentru creștinism. Este probabil ca Papini, într-o a treia perioadă, folosind genialele iluminări critice care-l caracterizează pe Arturo Loria, să ajungă la concluzia necesității raporturilor dintre creștinism și invertire.

În „Italia Letteraria" din 20 august 1933, Luigi Volpicelli scrie astfel despre Papini (incidental într-un studiu intitulat *Problemi della letteratura d'oggi* <*Probleme ale literaturii de azi*>, apărut în mai multe foile-

toane) : „Să-mi ierte Papini sinceritatea, dar nu este suficient să spui, la cincizeci de ani: scriitorul trebuie să fie maestru; trebuie să poţi spune cel puţin: iată aici, oameni de nimic, adevărata artă, arta cea mare. Dar să te limitezi să-l propui, cînd ai cincizeci de ani sau mai mult, pe scriitor ca maestru, cînd maestru n-a fost niciodată, aceasta nu foloseşte nici măcar ca *mea culpa*, şi, de fapt, ne lovim mereu de aceleaşi lucruri. Papini a făcut toate meseriile ca să le porcească apoi pe toate : filosof, ca să ajungă la concluzia că filosofia este un fel de cangrenă a creierului mic ; catolic, pentru a umili universul, cu un vocabular corespunzător ; literat, ca să decreteze la sfîrşit că n-avem ce face cu literatura. Aceasta nu înseamnă că Papini nu şi-a cîştigat un locşor în istoria literaturii la capitolul «polemişti». Dar polemica e oratorie : este tocmai forma pură şi goală, este simplă iubire de cuvinte şi de tehnică, de gest, un caligrafism spiritual şi înnăscut : în concluzie, lucrul cel mai depărtat cu putinţă de scriitorul «maestru»".

Papini a fost întotdeauna un „polemist" în sensul lui Volpicelli, şi este şi astăzi, întrucît nu se ştie dacă în expresia „polemist catolic" pe Papini îl interesează mai mult substantivul sau adjectivul. Cu „catolicismul" său, Papini ar fi vrut să demonstreze că nu este numai un „polemist", adică un „caligraf', un echilibrist al cuvîntului şi al tehnicei, dar n-a reuşit ! Volpicelli are vina de a nu fi precizat : polemistul este polemistul unei concepţii despre lume, fie chiar şi lumea Pulcinellei, dar Papini este polemistul „pur", boxerul profesionist al oricărui cuvînt. Volpicelli ar fi trebuit să ajungă în mod explicit la afirmaţia că, la Papini, catolicismul este un costum de clovn, nu „pielea" formată din sîngele său „reînnoit" etc.

Giuseppe Prezzolini. *Il codice della vita italiana (Codicele vieţii italiene)* (Editor S. A. „La Voce", Florenţa, 1921) încheie perioada originară şi originală a activităţii lui Prezzolini, a scriitorului moralist gata

oricînd să lupte pentru reînnoirea și modernizarea culturii italiene. Imediat după această perioadă, Prezzolini „intră în criză“, cu ameliorări și agravări foarte curioase, pînă ce s-a înhăitat în curentul tradițional și a început să laude ceea ce înjurase.

Un moment al crizei este reprezentat de scrisoarea adresată lui Piero Gobetti *Per una società degli Apoti (Pentru o societate a băutorilor experți)*, retipărită în volumașul *Mi pare... (Îmi pare...)* Prezzolini simte că poziția lui de „spectator“ este „puțin, puțintel (!), lașă“. „N-ar fi datoria noastră să luăm parte ? Nu este ceva neplăcut (!), antipatic (!), trist (!) în spectacolul acestor tineri care stau (aproape toți) în afara luptei, privind pe combatanți și întrebîndu-se numai cum se dau loviturile, de ce și pentru ce ?“ Găsești o soluție foarte comodă : „Sarcina noastră, utilitatea noastră în momentul actual și chiar pentru disputele care acum despart și acționează, pentru frămîntarea în care se pregătește lumea de mîine, nu poate fi decît aceea pe care ne-am asumat-o și anume să clarificăm idei, să facem să iasă la lumină valorile, să salvăm, pe deasupra luptelor, un patrimoniu ideal, pentru ca să fie în stare să dea roade în viitor“. Felul de a vedea situația este uluitor : „Momentul pe care îl străbatem este așa de credul (!), de fanatic, de partizan, încît un ferment de critică, un element de gîndire (!), un nucleu de oameni care să privească dincolo de interese nu poate să facă decît bine. Nu-i vedem pe atîția dintre cei mai buni orbiți ? Astăzi mulțimile acceptă orice (!) [și în timpul războiului din Libia nu era la fel ? Și totuși atunci Prezzolini nu s-a mărginit să propună o societate a celor care nu se lasă păcăliți] : documentul fals, legenda grosolană, superstiția primitivă sînt primite fără examen, cu ochii închiși, și propuse ca remediu material și spiritual. Și cît de mulți șefi au ca program fățiș sclavia spiritului ca remediu pentru obosiți, ca refugiu pentru disperați, ca leac la toate pentru oamenii politici, ca sedativ pentru exasperați. Noi am putea să ne numim „societatea

acelora care nu se lasă păcăliţi", întrucît nu numai obişnuinţa, dar şi voinţa generală de a fi păcăliţi este evidentă şi manifestă pretutindeni".

O afirmaţie de un iezuitism sofistic deosebit : „Trebuie ca o minoritate, pregătită pentru aşa ceva, să se sacrifice, dacă e nevoie, şi să renunţe la multe succese exterioare, să sacrifice chiar şi dorinţa de sacrificiu, de eroism (!), nu pentru ca să meargă chiar împotriva curentului, ci ca să stabilească un punct solid, de la care să pornească din nou mişcarea înainte etc."

Articolul în care Prezzolini apără revista „La Voce" şi „revendică pe drept un loc pentru ea în pregătirea Italiei contemporane" a fost citat de revista „Fiera Letteraria" din 24 februarie 1928 şi, prin urmare, trebuie să fi fost publicat în „Lavoro Fascista" cu cîteva zile mai înainte.

Articolul a fost provocat de o serie de articolaşe din „Tribuna" împotriva lui Papini în care, datorită studiului său *Su questa letteratura (Despre această literatură)* (publicat în primul număr din „Pégaso"), erau descoperite urme ale vechiului „protestantism" al revistei „La Voce". Autorul de la „Tribuna", ex-naţionalist de la prima revistă „Idea Nazionale", nu reuşea încă să uite vechile sale ranchiune împotriva revistei „La Voce", în timp ce Prezzolini nu avea curajul să-şi susţină poziţia sa de atunci.

Pe această temă, Prezzolini a publicat şi o scrisoare în „Davide", care apărea în mod neregulat la Torino în 1925—1926, sub direcţia lui Gorgerino. Trebuie apoi să amintim cartea sa *Cultura italiana (Cultura italiană)* din 1923 şi volumul său despre *Fascism* (în limba franceză).

Dacă Prezzolini ar avea curaj civic şi-ar aminti că revista sa „La Voce" a influenţat desigur foarte mult unele elemente socialiste şi că a fost un element de revizionism. Colaborarea lui şi a lui Papini, ca şi a multora dintre vociani, la primul ziar „Popolo d'Italia".

Un articol de Prezzolini : *Monti, Pellico, Manzoni, Foscolo, veduti da viaggiatori americani (Monti, Pellico, Manzoni, Foscolo, văzuți de călători americani)* publicat în „Pégaso" (al lui Ojetti) din mai 1932. Prezzolini reproduce un fragment al criticului de artă american H. Y. Tuckermann *The Italian Sketch-Book (Crochiuri italiene)* (1848, p. 123) : „Cîteva din tinerele elemente liberale din Italia se arată foarte dezamăgite pentru că unul dintre ei, care era pe cale să devină martir al cauzei lor, s-a îndreptat însă spre religie. Ei sînt neplăcut impresionați de faptul că el își folosește pana ca să scrie imnuri catolice și ode religioase". Și comentează : *„Ciuda* pe care cei mai înflăcărați dintre ei o simțeau că nu au găsit în Pellico un instrument de *mică* polemică politică este zugrăvită în aceste «observații»". De ce trebuie să fie vorba de „ciudă" meschină și de ce, înainte de 1848, polemica împotriva persecuțiilor austriace și clericale trebuia să fie „mică" este într-adevăr un mister „profan" al mentalității brescianești.

Luca Beltrami (Polifilo). Spre a găsi scrierile brescianești ale lui Beltrami *(I popolari di Casate Olona)* trebuie văzută *Bibliografia degli scritti di Luca Beltrami (Bibliografia scrierilor lui Luca Beltrami)* din martie 1881 pînă în martie 1930, alcătuită de Fortunato Pintor, bibliotecar onorar al Senatului cu o prefață de Guido Mazzoni. Dintr-o notă publicată în „Marzocco" din 11 mai 1930 reiese că scrierile lui Beltrami despre presupusa „Casate Olona" au fost *treizeci și cinci.* Beltrami a adnotat această bibliografie. În legătură cu „Casate Olona" „Marzocco" scrie : „... Bibliografia celor treizeci și cinci de scrieri despre presupusa «Casate Olona» îi sugerează ideea de a da o unitate declarațiilor, propunerilor și polemicilor sale cu caracter politico-social care, rău acordate cu regimul democratico-parlamentar, trebuie să fie considerate, sub un anume aspect, ca o anticipare cu care un altul, nu Beltrami, s-ar fi putut lăuda ca

un precursor antevăzător (? !)". Beltrami era un conservator moderat şi nu este sigur că „precursoratul" său ar fi fost privit cu entuziasm. Scrierile sale, de altminteri, sînt de o vulgaritate intelectuală deconcertantă.

Bellonci şi Crémieux. „Fiera Letteraria" din 15 ianuarie 1928 rezumă un articol, destul de tîmp şi de plin de greşeli, publicat de Goffredo Bellonci în „Giornale d'Italia" din 3 ianuarie.

Crémieux scrie în a sa *Panorama* că în Italia lipseşte o limbă modernă, ceea ce este just într-un sens foarte precis : 1 — că nu există o concentrare a clasei culte unitare ai cărei membri să scrie şi să vorbească „întotdeauna" o limbă „vie" unitară, adică o limbă răspîndită în mod egal în toate păturile sociale şi grupurile regionale ale ţării ; 2 — că, prin urmare, între clasa cultă şi popor există o separare marcată ; limba poporului este încă dialectul, ajutat de un jargon italienizant care este în mare parte dialectul tradus în mod mecanic. Ceva mai mult, există o puternică influenţă a diferitelor dialecte asupra limbii scrise, pentru că şi aşa-zisa clasă cultă vorbeşte limba naţională numai în anume momente, iar dialectele în vorbirea familiară, adică în aceea mai vie şi mai aderentă la realitatea imediată ; pe de altă parte însă, reacţia faţă de dialecte are ca urmare faptul că, în acelaşi timp, limba naţională rămîne cam fosilizată şi bombastică, şi, atunci cînd vrea să fie familiară, se rupe în tot atîtea reflexe dialectale. În afară de tonul vorbirii (*cursus* [11] este muzica periodului) ce caracterizează regiunile, sînt influenţate : lexicul, morfologia şi în special sintaxa. Manzoni şi-a clătit în Arno [12] lexicul său personal lombardizant, mai puţin morfologia şi aproape deloc sintaxa care se identifică cel mai mult cu stilul, cu forma artistică personală şi cu esenţa naţională a limbii.

Şi în Franţa se întîmplă ceva asemănător prin cearta dintre Paris şi Provenţa, dar într-o măsură mult mai

mică, aproape neglijabilă. Făcîndu-se o comparație între Alphonse Daudet și Zola, s-a găsit că Daudet aproape că nu mai cunoaște perfectul simplu etimologic, care este înlocuit cu imperfectul, ceea ce la Zola nu se găsește decît întîmplător.

Bellonci scrie împotriva afirmației lui Crémieux: „Pînă în secolul XVI formele lingvistice coboară de sus; din secolul XVII înainte urcă de jos în sus". Prostie enormă, din superficialitate și din absența criticii și a capacității de a distinge. Pentru că tocmai pînă în secolul XVI Florența exercită o hegemonie culturală, legată de hegemonia sa comercială și financiară (papa Bonifaciu VIII spunea că florentinii erau al cincilea element al lumii) și există o dezvoltare lingvistică unitară de jos, de la popor, la persoanele culte, dezvoltare întărită de marii scriitori florentini și toscani. După decadența Florenței, limba italiană devine tot mai mult limba unei caste închise, fără un contact viu cu un dialect istoric. Nu este oare aceasta problema pusă de Manzoni, de întoarcere la hegemonia florentină, cu mijloace de stat, combătută de Ascoli care, mai istoricist, nu crede în hegemoniile culturale prin decret, adică nesusținute printr-o funcție națională mai profundă și mai necesară?

Întrebarea lui Bellonci: „Ar nega oare Crémieux că există [că a existat, va fi voit să spună] o limbă elenă pentru că are și forme dorice, ionice, eolice?" este doar comică și dovedește că el nu l-a înțeles pe Crémieux și că nu înțelege nimic din problemele acestea, dar gîndește cu categorii livrești ca limbă, dialect, „forme" etc.

Cartea lui Goffredo Bellonci, *Pagine e idee (Pagini și idei)* (Edițiile Sapientia, Roma), pare să fie un fel de istorie a literaturii italiene subminată de la început de locuri comune. Acest Bellonci este o adevărată caricatură a gazetăriei literare; un Bouvard[13] al ideilor și al politicii, o victimă a lui Mario Missiroli care, și el, era o victimă a lui Oriani și a lui Sorel.

Giovanni Ansaldo. Într-un locşor separat, în rubrica *Nepoţeii părintelui Bresciani*, trebuie pus şi Giovanni Ansaldo. Să amintim diletantismul său politico-literar, care l-a făcut să susţină, într-o anume perioadă, necesitatea „de a fi puţini", de a constitui o „aristocraţie". Atitudinea sa era banal snobă şi mai degrabă un mod de a face literatură „distinsă", de salon echivoc, decît expresia unei ferme convingeri etico-politice. Astfel, Ansaldo a devenit „Steluţa neagră" a revistei „Lavoro", steluţă în cinci colţuri, care nu trebuie confundată cu aceea care, în „Problemi di lavoro", serveşte ca să-l indice pe Franz Weiss şi care are şase colţuri (că Ansaldo ţine la cele cinci colţuri se vede din *Almanacco delle Muse* din 1931, rubrica genoveză. *Almanacco delle Muse* a fost publicat de Alianţa Cărţii).

Pentru Ansaldo totul devine eleganţă culturală şi literară : erudiţia, precizia, uleiul de ricin, ciomagul, pumnalul ; morala nu este seriozitatea morală, ci eleganţă, floare la butonieră. Şi atitudinea aceasta este iezuitică, este o formă de cult al propriei „personalităţi" în ordinea inteligenţei, o înfăţişare de ipocrit. De altfel, cum să uităm că tocmai iezuiţii au fost totdeauna maeştrii „eleganţei" (iezuite) ca stil şi limbă.

Curzio Malaparte. Adevăratul său nume este Kurt Erich Suckert, italienizat prin 1924 în Malaparte *, printr-un joc de cuvinte cu Buonaparte.

Îndată după primul război mondial şi-a etalat numele străin. A făcut parte din gruparea lui Guglielmo Lucidi care imita grupul francez *Clarté* al lui Henri Barbusse şi grupul englez al *Controlului democratic.* A publicat, în colecţia revistei lui Lucidi cu titlul de „Rassegna (sau Rivista) Internazionale", o carte de război, *La rivolta dei santi maledetti,* o exaltare a presupusei atitudini defetiste a soldaţilor italieni la Caporetto, corectată în mod brescianesc în sens contrar în ediţia următoare, şi apoi retrasă din comerţ.

* Cfr. Colecţia revistei „La Conquista dello Stato".

Caracterul precumpănitor al lui Suckert este un arivism sălbatic, o nemăsurată vanitate și un snobism cameleonic : ca să aibă succes, Suckert era în stare de orice ticăloșie. Cărțile sale despre *Italia barbara (Italia barbară)* și exaltarea Contrareformei : nimic serios și mai puțin decît superficiale.

În legătură cu exhibiția numelui străin (care la un moment dat se ciocnea de aluziile la un rasism și popularism fals și de aceea a fost înlocuit cu pseudonimul în care Kurt <Corrado> a fost latinizat în Curzio), este cazul să menționăm un curent destul de răspîndit la anumiți intelectuali italieni de tipul „moraliști" sau moralizatori : ei erau porniți să considere că în străinătate oamenii erau mai onești, mai capabili, mai inteligenți decît în Italia. Această „străinomanie" lua forme plictisitoare și cîteodată respingătoare la unii nevertebrați ca Graziadei, dar era mai răspîndită decît se crede și da loc la atitudini de un snobism revoltător. De amintit scurta convorbire cu Giuseppe Prezzolini la Roma, în 1924, și exclamația sa plină de dezolare : „Ar fi trebuit să le procur din timp fiilor mei naționalitatea engleză !" sau ceva asemănător. O astfel de stare sufletească se pare că n-a fost caracteristică numai unor grupuri de intelectuali italieni, dar că s-a manifestat, în anume epoci de decădere morală, și în alte țări. Oricum, este o dovadă importantă nu numai de imbecilitate, dar și de absență a spiritului național-popular. Un popor întreg este confundat cu unele pături corupte ale lui, în special din mica burghezie (în realitate acești domni, ei înșiși, aparțin tocmai acestor pături) care, în țările esențialmente agricole, înapoiate ca civilizație și sărace, este foarte răspîndită și poate fi comparată cu *lumpen-proletariat*-ul din orașele industriale. Banditismul napoletan și „mafia" nu sînt altceva decît forme asemănătoare de banditism care trăiește parazitar pe seama marilor proprietari și a țărănimii. Moralizatorii cad în pesimismul cel mai nerod, pentru că predicile lor nu schimbă nimic. Indivizi ca Prezzolini, în loc să ajungă

la concluzia propriei incapacităţi organice, găsesc că e mai comod să ajungă la concluzia că un întreg popor este inferior şi că nu mai rămîne decît să accepţi situaţia: „Trăiască Franţa, trăiască Spania, numai de mîncare să fie!" Oamenii aceştia, chiar dacă uneori arată un naţionalism dintre cele mai exagerate, ar trebui să fie trecuţi de poliţie printre elementele capabile să facă spionaj împotriva propriei ţări.

Vezi în „Italia Letteraria" din 3 ianuarie 1932 articolul lui Malaparte: *Analisi cinica dell'Europa (Analiza cinică a Europei).* În ultimele zile ale anului 1931, la *École de la Paix* din Paris, fostul prim-ministru Herriot a ţinut un discurs despre cele mai bune mijloace de a organiza pacea europeană. După Herriot a vorbit, în contradictoriu, Malaparte: „Deoarece şi dumneavoastră sînteţi, sub anumite aspecte *(sic)*, un revoluţionar — i-am spus, între altele, lui Herriot — [scrie Malaparte în articolul său] socot că sînteţi în măsură să înţelegeţi că problema păcii ar trebui să fie considerată nu numai din punctul de vedere al pacifismului academic, dar şi dintr-un punct de vedere revoluţionar. Numai spiritul patriotic şi spiritul revoluţionar (dacă este adevărat, după cum este adevărat, de exemplu, în fascism, că unul nu exclude pe celălalt) pot sugera mijloacele de a asigura pacea europeană". „Eu nu sînt un revoluţionar — mi-a răspuns Herriot — sînt numai cartesian. Dar dumneavoastră, dragă Malaparte, nu sînteţi decît un patriot".

Astfel, pentru Malaparte, Herriot este şi el un revoluţionar, cel puţin pentru anumite aspecte, şi atunci devine şi mai greu de înţeles ce înseamnă „revoluţionar", şi pentru Malaparte, şi în general. Dacă în limbajul comun al unor anume grupuri politice cuvîntul „revoluţionar" lua tot mai mult înţelesul de „activist", de intervenţionist, de voluntarist, de „dinamic", e greu să spunem că Herriot ar putea fi calificat ca atare şi de aceea Herriot a răspuns cu mult spirit că este un „cartesian". Se pare că am putea să înţelegem că, pentru

Malaparte, „revoluționar" a devenit un compliment ca, odinioară, „gentilom" etc. Și acest lucru este brescianism ; după 1848, iezuiții se numeau pe ei înșiși „adevărați liberali", iar pe liberali îi numeau libertini și demagogi.

Academia celor Zece. Vezi articolul lui Curzio Malaparte, *Una specie di accademia (Un fel de academie),* în „Fiera Letteraria" din 3 iunie 1928 : „Lavoro d'Italia" ar fi plătit 150 000 de lire pentru romanul *Lo Zar non è morto (Țarul n-a murit),* scris în colaborare de Cei Zece. „Pentru «Romanul celor Zece», membrii Confederației, în cea mai mare parte muncitori, au trebuit să plătească 150 000 de lire. Pentru ce ? Pentru surprinzătorul motiv că sînt zece autori și pentru că printre Cei Zece figurează, în afară de președintele și de secretarul general de la «Raduno», și secretarul național și doi membri din conducerea sindicatului autorilor și scriitorilor !... Ce huzur înseamnă sindicalismul lui Giacomo di Giacomo". Malaparte mai scrie : „Dacă *acei conducători,* la care ne referim, *ar fi fost fasciști,* nu interesează dacă mai vechi sau mai noi, am fi urmat *altă cale* ca să denunțăm risipa și banditismul : ne-am fi adresat secretarului P.N.F. Dar fiind vorba de personaje neînscrise în partid, unii prea puțin curați din punct de vedere politic și foarte compromiși, alții strecurați în sindicate în ceasul al doisprezecelea, am preferat să rezolvăm lucrurile *fără scandal* (!), cu aceste cîteva cuvinte spuse în public". Pasajul acesta face toți banii.

În articol mai este un atac viguros împotriva lui Bodrero, atunci subsecretar la Instrucția publică și împotriva ministrului Fedele. În „Fiera Letteraria" din 17 iunie, Malaparte publică un al doilea articol, *Coda di un'accademia (Coada unei academii),* în care atacă și mai grav pe Bodrero și pe Fedele. (Fedele trimisese o scrisoare în chestiunea Salgari, „omul forte" al sindicatului scriitorilor, scrisoare care a făcut să rîdă o lume întreagă).

„Fiera Letteraria", devenită apoi „Italia Letteraria", a fost întotdeauna, dar acuma devine tot mai mult o adevărată batjocură. Are doi directori, dar e ca și cum n-ar avea nici unul, iar secretarul ar cerceta poșta care sosește, scoțînd la întîmplare articolele de publicat. Partea curioasă este că cei doi directori, Malaparte și Angioletti, nu scriu în revista lor, ci preferă alte reviste. Stîlpii redacției sînt Titta Rosa și Enrico Falqui și, dintre cei doi, cel mai comic este ultimul care compilează *Revista presei*, țopăind în dreapa și în stînga, fără busolă și fără idei. Angioletti pare destul de reținut ca să se arunce în vîltoare : nu are obrăznicia lui Malaparte. Este interesant de notat că „Italia Letteraria" nu riscă să-și exprime părerile proprii și așteaptă să se pronunțe mai întîi dulăii. Așa s-a întîmplat cu *Gli Indifferenti (Indiferenții)* de Moravia, dar, mai grav, și cu *Malagigi* de Nino Savarese, o carte într-adevăr savuroasă, care n-a fost recenzată decît după ce s-a clasat printre primele trei, la „premiul celor treizeci", deși, în timpul acesta, nici nu fusese pomenită în paginile revistei „Nuova Antologia". Contradicțiile acestui grup de zgîrie-hîrtie sînt într-adevăr distractive, dar nu merită să le notezi. Amintesc de Bandar Log[14] din *Cartea Junglei* : „Vom face, vom drege", etc., etc.

„Fiera Letteraria" a publicat, în numărul din 9 septembrie 1928, un manifest, *Pentru o uniune literară europeană*, semnat de patru săptămînale literare : „Les Nouvelles Littéraires" din Paris, „La Fiera Letteraria" din Milano, „Die Literarische Welt" din Berlin, „La Gaceta Literaria" din Madrid, în care se anunța o anume colaborare europeană între literații de la aceste patru reviste și cei din alte țări europene, cu congrese anuale etc. Apoi, nu s-a mai vorbit nimic.

Adelchi Baratono. A scris în al doilea număr al revistei „Glossa Perenne" (care era condusă de Raffaele Garzia și a început să apară în 1928—1929) un articol despre *Novecentismo*, care este foarte bogat în replici

„batjocoritoare". Între altele: „Arta și literatura unei epoci nu pot și nu trebuie să fie (!) decît acelea care corespund vieții (!) și gustului epocii și orice regrete, după cum n-ar mai putea să le schimbe inspirația și forma, ar mai fi și contrarii oricărui criteriu (!) istoric (!) și, prin urmare, just (!)".

Viața și gustul unei epoci sînt însă un tot armonios sau, dimpotrivă, sînt pline de contradicții? Și atunci, cum se verifică „corespondența"? Epocii Risorgimentului îi „corespundea" Berchet sau părintele Bresciani? Regretul tînguitor și moralist ar fi desigur o prostie, dar se poate critica și judeca și fără să plîngi. De Sanctis era un partizan hotărît al revoluției naționale și totuși a știut să-l judece strălucit pe Guerrazzi, nu numai pe Bresciani. Agnosticismul lui Baratono nu este altceva decît lașitate morală și civică. Dacă ar fi adevărat că este imposibil să-i judeci pe contemporani pentru că lipsesc obiectivitatea și universalitatea, atunci critica ar trebui să-și închidă prăvălia, dar Baratono teoretizează numai propria sa incapacitate estetică și filosofică și propria-i lașitate.

Futuriștii. [15] Un grup de școlari, care au fugit dintr-un colegiu de iezuiți, au făcut un pic de tărăboi în pădurea vecină și au fost readuși sub cîrja episcopală de către pădurar.

Novecentiști [16] *și strapaesani.* Barocul și Arcadia adaptate la timpurile moderne. Același Malaparte, care a fost redactor-șef la revista „900" a lui Bontempelli, a devenit puțin mai tîrziu „șeful școlii" strapaesanilor și bondarul care-l înțeapă pe Bontempelli.

Stracittà și strapaese [17]. De confruntat în „Italia Letteraria", din 16 noiembrie 1930, scrisoarea deschisă a lui Massimo Bontempelli adresată lui G. B. Angioletti cu nota acestuia din urmă. *(Il novecentismo è vivo o morto? (Novecentismul trăiește sau a murit?).* Scrisoarea a fost

scrisă de Bontempelli îndată după numirea sa ca academician și din fiecare cuvînt țîșnește satisfacția autorului de a putea spune că i-a „făcut să muște țărîna" pe dușmanii săi : Malaparte și banda de la „Italiano". Polemica aceasta a celor din curentul *strapaese* împortiva celor din curentul *stracittà* a fost pornită, după Bontempelli, din sentimente murdare și josnice, lucru ce poate fi acceptat, ținînd seama de arivismul manifestat de Malaparte în toată perioada de după război ; era lupta unui mic grup de literați „ortodocși" care se vedeau loviți de „concurența neleală" a literaților deveniți scriitori la „Mondo", ca Bontempelli, Alvaro etc., și care au voit să dea rezistenței lor un conținut de tendință ideologico-artistică culturală.

Riccardo Bacchelli, Il Diavolo al Pontelungo (Diavolul la Pontelungo). Romanul acesta al lui Bacchelli a fost tradus în englezește de Orlo Williams, iar „Fiera Letteraria" din 27 ianuarie 1929 reproduce introducerea pe care Williams a făcut-o la traducerea sa. Williams notează că *Il Diavolo al Pontelungo* este „unul din puținele romane adevărate, în sensul în care noi spunem roman în Anglia", dar nu scoate în relief faptul (deși vorbește de cealaltă carte a lui Bacchelli *Lo sa il tonno (O știe [peștele]ton)* că Bacchelli este unul dintre puținii scriitori italieni care pot fi numiți „moraliști" în sensul englez și francez (de amintit că Bacchelli a fost colaborator la „La Voce" și că, mai mult, pentru cîtăva vreme i-a fost director în absența lui Prezzolini). Îl numește însă *raisonneur*, „poet-savant" : *raisonneur*, în sensul că întrerupe adesea acțiunea dramei cu comentarii despre mobilele acțiunii umane în general. (*Lo sa il tonno* este cartea tipică a lui Bacchelli „moralistul" și nu pare prea reușită).

Într-o scrisoare către Williams, reprodusă în introducere, Bacchelli dă următoarele explicații despre *Diavolo* : „În linii *generale* (!) materialul este *scrict istoric* (!) atît

în prima, cît şi în a doua parte. Sînt istorici (!) protagoniştii, ca Bakunin, Cafiero, Costa. În înţelegerea epocii, a ideilor şi a faptelor, am căutat să fiu istoric în sens strict : revoluţionarismul cosmopolit, originile vieţii politice ale regatului italian, calitatea socialismului italian la început, psihologia politică a poporului italian şi bunul său simţ ironic, machiavelismul său instinctiv şi realist [ar trebui spus mai degrabă guicciardinism în sensul omului lui Guicciardini despre care vorbeşte De Sanctis], etc. Izvoarele mele sînt experienţa vieţii politice pe care am trăit-o la Bologna, oraşul cel mai susceptibil şi cel mai subtil, din punct de vedere politic, din Italia (tatăl meu era om politic, deputat liberal conservator) [judecata lui Bacchelli despre Bologna politică este în esenţă justă, dar nu pentru popor, ci pentru clasele avute şi intelectuale unite între ele împotriva satelor neliniştite şi violente în mod elementar ; la Bologna, acele clase trăiesc într-o stare de permanentă panică socială, cu spaima unei *jacquerie* [18] şi teama ascute urechea politică], amintirile unora dintre ultimii supravieţuitori ai epocii Internaţionalei anarhice (am cunoscut pe unul care a fost tovarăşul şi complicele lui Bakunin în evenimentele din Bologna de la 1874) şi, în ceea ce priveşte cărţile, mai cu seamă capitolul profesorului Ettore Zoccoli din cartea sa despre anarhie şi caietele lui Bakunin pe care istoriograful austriac al anarhiei, Nettlau, le-a retipărit în foarte rara sa biografie publicată în puţine exemplare. Francezul [în realitate era elveţian] James Guillaume vorbeşte şi el despre Bakunin şi Cafiero în lucrarea sa despre Internaţională, pe care eu n-o cunosc, dar de care cred că mă depărtez în diferite puncte importante. Lucrarea aceasta a făcut parte (!) dintr-o polemică posterioară despre pungăşia de la Locarno, de care eu nu m-am ocupat [totuşi această polemică a reliefat caracterul lui Bakunin şi prin urmare şi legăturile lui cu Cafiero]. Vorbeşte de lucruri meschine şi de chestiuni de bani [ptiu !]. Cred că Herzen a scris, în memoriile lui, cuvintele cele mai juste şi mai umane despre personalitatea schimbătoare, neli-

niştită şi confuză a lui Bakunin. În concluzie, cred că pot să vă spun că această carte se bazează pe o concepţie substanţial istorică. Cum şi cu ce sentiment artistic am putut să dezvolt acest material european (!) şi reprezentativ este un lucru a cărui apreciere nu mă priveşte pe mine".

Il diavolo al Pontelungo trebuie pus laolaltă cu *Pietro e Paolo* al lui Sobrero, pentru clarobscur, în eseul despre *Nepotini di padre Bresciani.* De altfel, în Bacchelli e mult brescianism, nu numai politico-social, ci şi literar : „La Ronda" a fost o manifestare de iezuitism artistic.

Jahier, Raimondi şi Proudhon. Articolul lui Giuseppe Raimondi *Rione Bolognina (Cartierul Bolognina)* din „Fiera Letteraria", din 17 iunie 1928, are ca motto aceste cuvinte ale lui Proudhon : *„La pauvreté est bonne, et nous devons la considérer comme le principe de notre allégresse"* [19].

Articolul este un fel de manifest „ideologico-autobiografic" şi culminează în aceste fraze : „Ca oricărui muncitor şi ca oricărui fiu de muncitor mi-a fost întotdeauna clar sensul diviziunii în clase sociale. Eu voi rămîne, din păcate *(sic),* între cei ce muncesc. De cealaltă parte sînt cei pe care eu pot să-i respect, pentru care pot să am o sinceră gratitudine (!) ; dar ceva mă împiedică să plîng (!) cu ei şi nu reuşesc să-i îmbrăţişez cu spontaneitate (!). Sau mă fac să mă sfiesc (!), sau îi dispreţuiesc". Frumos mod de a prezenta o formă superioară de demnitate muncitorească !

„Revoluţiile s-au făcut întotdeauna în suburbii şi nicăieri poporul nu e aşa de tînăr, dezbărat de orice tradiţie, dispus să urmeze o mişcare neaşteptată de pasiune colectivă ca în suburbiile care nu mai sînt oraş şi nu sînt încă nici sat... De aici, în cele din urmă, se va naşte o nouă civilizaţie şi o istorie care va avea spiritul de revoltă şi de reabilitare seculară propriu popoarelor pe care numai morala epocii moderne le-a făcut demne. Se va vorbi despre ea aşa cum astăzi se vorbeşte despre

Risorgimentul italian şi despre independenţa americană. Muncitorul are gusturi simple : se instruieşte cu fascicolele săptămînale «Descoperirile ştiinţei» şi «Istoria Cruciadelor». Mentalitatea lui va rămîne mereu aceeaşi : puţin atee şi garibaldină ca aceea a cercurilor culturale suburbane şi a Universităţilor populare... Lăsaţi-i defectele lui, scutiţi-l de ironiile voastre. Poporul nu ştie să glumească. Modestia lui este adevărată, ca şi încrederea lui în viitor". (Foarte cromolitografic, dar după moda unui Proudhon inferior, chiar şi în tonul axiomatic şi peremptoriu).

În „Italia Letteraria" din 21 iulie 1929, acelaşi Raimondi vorbeşte despre respectuoasa sa prietenie pentru Piero Jahier şi despre convorbirile lor : „...Îmi vorbeşte despre Proudhon, despre însemnătatea şi despre modestia sa, despre influenţa pe care ideile sale au exercitat-o în lumea modernă, despre importanţa care li s-a acordat acestor idei într-o lume condusă de munca social organizată, într-o lume în care conştiinţa oamenilor se dezvoltă şi se perfecţionează tot mai mult în numele muncii şi al intereselor ei. Proudhon a făcut un mit, uman şi viu, din aceste biete (!) interese. Admiraţia mea pentru Proudhon e mai degrabă sentimentală, instinctivă, ca o afecţiune şi ca un respect pe care eu le-am moştenit, care mi s-au transmis cînd m-am născut. Admiraţia lui Jahier porneşte toată de la intelect, este rezultatul studiului şi de aceea (!) foarte profundă".

Acest domn Giuseppe Raimondi era un *poseur* moderat cu „admiraţia sa moştenită" : găsise unul din cele o sută de chipuri de a se distinge printre tineretul literar de azi, dar de cîţiva ani nu se mai aude vorbindu-se despre el. (Bolognez : colaborează cu Leo Longanesi la „Italiano", apoi este în mod violent şi dispreţuitor dezavuat de Longanesi, „rondist").

Enrico Corradini. În 1928 a fost retipărită, în Colecţia teatrală Barbèra, *Carlotta Corday* de E. Corradini, care, în 1907 sau 1908, cînd a fost scrisă, a avut o pri-

mire catastrofală şi a fost retrasă de pe scene. Corradini a tipărit drama cu o prefaţă (retipărită şi ea în ediţia Barbèra) în care acuza de dezastru un articol din „Avanti“ ! care susţinuse că el, Corradini, a vrut să defăimeze Revoluţia franceză. Prefaţa lui Corradini trebuie să fie interesantă şi din punct de vedere teoretic, pentru redactarea acestui capitol despre brescianism, fiindcă autorul pare să facă deosebire între „politica măruntă“ şi „marea politică“ în „tezele“ cuprinse în lucrările de artă. Fireşte, lui Corradini, care face „politică mare“, n-ar fi trebuit să i se aducă acuzaţia, ce i s-a adus, de „politicianism“ în domeniul artistic. Dar problema este alta : este vorba să vedem dacă în operele de artă există o pătrundere de elemente extraartistice, fie că sînt de bună sau de proastă calitate, adică dacă este vorba de „artă“ sau de oratorie cu scopuri practice. Şi toată opera lui Corradini este de tipul acesta : nici un fel de artă şi chiar proastă politică, adică simplă retorică ideologică.

Trebuie să fie văzute ziarele care-l comemorează (Corradini a murit la 10 decembrie 1931). Trebuie văzută teoria lui Corradini despre „naţiunea proletară“ în luptă cu naţiunile plutocrate şi capitaliste, teorie care a servit de punte sindicaliştilor ca să treacă la naţionalism înainte şi după războiul din Libia. Teoria trebuie să fie legată de emigrarea unor mari mase de ţărani în America şi prin urmare cu problema „meridională“.

Antonio Fradeletto. Fost radical mason, convertit apoi la catolicism. Era un publicist retoric, sentimental, orator la ocazii mari ; reprezenta tipul vechii culturi italiene care tinde, pare-se, să dispară în forma aceasta primitivă, pentru că tipul s-a universalizat şi s-a deformat. Scriitor pe teme artistice, literare şi „patriotice“. Tocmai în aceasta consta tipul : că patriotismul nu era un sentiment răspîndit şi înrădăcinat, starea de spirit a unei pături naţionale, un fapt precis, ci o „specialitate oratorică“ a unei serii de „personaje“ (vezi-l pe Cian, de exemplu), o calificare profesională, ca să spunem aşa.

Să nu-i confundăm cu naţionaliştii, deşi Corradini a aparţinut acestui tip şi prin aceasta s-a deosebit de Coppola şi chiar de Federzoni. Nici chiar D'Annunzio nu a intrat perfect în această categorie.

Important este faptul că ar fi foarte greu să-i explici unui străin, îndeosebi unui francez, în ce constă acest tip care este legat de dezvoltarea particulară a culturii şi formaţiei naţionale italiene. Nici o comparaţie posibilă, de exemplu, cu Barrès şi cu Péguy.

Mario Puccini, Cola o ritratto dell'italiano (Cola sau portretul italianului) *. Cola este un ţăran toscan care a făcut parte din miliţiile teritoriale în timpul războiului şi prin care Puccini ar vrea să ne reprezinte pe „vechiul italian" etc. : „...caracterul lui Cola, fără reacţii, dar fără entuziasme, capabil să-şi facă propria datorie şi chiar în stare să făptuiască un act de vitejie, dar din supunere şi din necesitate şi cu un gingaş respect pentru propria-i piele, convins şi nu prea de necesitatea războiului, dar fără nici o bănuială despre valorile eroice : tipul unei conştiinţe, dacă nu complet surdă, desigur pasivă la exigenţele ideale, între bigotă şi leneşe, care nu ţine să privească dincolo de „ordinele guvernului" şi de modestele funcţiuni ale vieţii individuale, într-un cuvînt mulţumit cu o existenţă terestră fără să aibă ambiţia culmilor înalte".**

Ardengo Soffici. Filiaţia romanului *Lemmonio Boreo* din *Jean-Christophe* al lui Romain Rolland. De ce a fost întrerupt *Lemmonio Boreo?* Trăsătura donquijotescă a romanului *Lemmonio Boreo* este exterioară şi artificială. Romanului îi lipseşte, în realitate, substanţa epico-lirică : este o înşiruire de mici întîmplări, nu un organism.

---

* Casa editoare Vecchioni, Aquila 1927.

** Din recenzia publicată în „Nuova Antologia" din 16 martie 1928, p. 270.

Ar putea exista în Italia o carte ca *Jean Christophe?* Jean Christophe, dacă ne gîndim bine, încheie o întreagă perioadă a literaturii populare franceze (de la *Les Misérables* la *Jean Christophe).* Conţinutul său îl depăşeşte pe acela al perioadei precedente: de la democraţie la sindicalism. *Jean-Christophe* este o încercare de roman „sindicalist", dar nereuşită. Rolland nu era de loc un antidemocratic, deşi suferise puternic influenţele morale şi intelectuale ale bunelor vremuri sindicaliste.

Care era atitudinea lui Soffici din punct de vedere naţional-popular? O exteriorizare donquijotescă fără elemente reconstructive, o critică superficială şi estetistă.

Giulio Bechi. Mort la 28 august 1917 pe front *. Mario Puccioni ** scrie: „Mentalitatea parlamentarilor sardinieni a voit să vadă în *Caccia grossa (Vînătoare de animale mari)* numai un atac nemilos împotriva anumitor obiceiuri şi persoane şi a reuşit să-i provoace zile grele, după cum spunea Giulio în graiul lui napoletan, prin două luni de arest în fortăreaţa Belvedere", ceea ce nu este cu totul exact. Se pare că Bechi a fost provocat la duel pentru că „a vorbit de rău femeile sardiniene" şi ca urmare a fost pedepsit de autorităţile militare pentru că s-a pus în situaţia de a fi provocat la duel.

Bechi a fost în Sardinia cu regimentul 67 infanterie. Chestiunea conduitei lui Bechi în reprimarea aşa-zisului banditism din regiunea Nuoro, cu măsuri de stări de asediu, ilegale, populaţia fiind tratată ca negri, cu arestări în masă de bătrîni şi copii, rezultă din tonul general al cărţii şi chiar din titlul ei şi este mai complexă decît i se pare lui Puccioni. Acesta caută să scoată în relief felul în care a protestat Bechi împotriva stării de părăsire

* De cercetat ziarele şi revistele vremii: despre el a scris Guido Biagi în „Marzocco". Cfr. *Profili e caratteri (Profiluri şi caractere)* di Ermenegildo Pistelli.

** *Militarismo e italianità negli scritti di Giulio Bechi (Militarism şi italianitate în scrierile lui Giulio Bechi), în Marzocco"* din 13 iulie 1930.

în care era lăsată Sardinia și cum a exaltat virtuțile native ale sardinienilor. Cartea arată însă cum a profitat Bechi de ocazie ca să facă literatură mediocră din evenimente grave și triste pentru istoria națională.

De cercetat articolașul lui Croce (*„I Seminatori“ <Semănătorii>* de G. Bechi), reprodus în *Conversazioni critiche (Conversații critice)*, seria a doua, pp. 348 și urm. Croce judecă favorabil romanul acesta și, în general, opera literară a lui Bechi, îndeosebi *Caccia grossa*, deși face distincție între partea „programatică și apologetică“ a cărții și partea mai clar artistică și dramatică. Dar *Caccia grossa* nu este în mod esențial o carte de politician și încă una din cele mai rele din cîte se pot imagina?

Lina Pietravalle. Din recenzia scrisă de Giulio Marzot despre romanul *Le catene (Lanțurile)* de Pietravalle (Mondadori, 1930, 320 p.) *.

„Felicia răspunde celui care o întreabă cu ce sentiment ia parte la viața țăranilor: «Îi iubesc așa cum iubesc pămîntul, dar nu voi amesteca pămîntul cu pîinea mea». Există, prin urmare, conștiința unei separații: se admite că și țăranul poate să aibă demnitatea sa (!) umană, dar este îngrădit de limitele condiției sale sociale“.

Marzot a scris un studiu despre Verga și este cîteodată un critic inteligent. Ar fi de cercetat următorul lucru: dacă nu cumva, cu pretențiile sale de obiectivitate științifică și experimentală, materialismul francez conținea, în germen, poziția ideologică ce a avut apoi o mare dezvoltare în naturalismul sau realismul provincial italian și îndeosebi la Verga: lumea de la țară e văzută cu „detașare“, ca „natură“ extrinsecă sentimental scriitorului, ca spectacol etc. Este poziția din *Eu și fiarele* a lui Hagenbeck. În Italia, pretenția „naturalistă“ a obiectivității experimentale a scriitorilor francezi, care avea

* În „Nuova Italia“ din 20 noiembrie 1930. (N.ed.it.).

o origine polemică împotriva scriitorilor aristocraţi, s-a altoit pe o poziţie ideologică preexistentă, după cum se vede din I *promessi sposi,* în care există aceeaşi „detaşare" faţă de elementele populare, detaşare abia voalată de un binevoitor surîs ironic şi caricatural. Prin aceasta, Manzoni se deosebeşte de Grossi, care în *Marco Visconti* nu ia în zeflemea pe oamenii din popor, şi chiar de d'Azeglio din *Memorie (Memorii),* cel puţin în ceea ce priveşte notele despre populaţia din burgurile romane.

Ugo Bernasconi. Scriitor de maxime morale, nuvelist, critic de artă şi, cred, pictor. Colaborator la „Viandante" a lui Monicelli şi prin urmare de o anumită tendinţă. S-ar putea extrage cîteva din cele mai bune maxime ale sale. „A trăi înseamnă, întotdeauna, a te adapta. Dar a te adapta la ceva ca să salvezi altceva. În această alternativă se formează şi se manifestă întreg caracterul unui om".

„Adevăratul Babel nu este atît acolo unde se vorbesc limbi felurite, ci acolo unde toţi cred că vorbesc aceeaşi limbă şi fiecare dă aceloraşi cuvinte un înţeles deosebit".

„Atît de mare este valoarea gîndirii teoretice pentru o activitate utilă încît, cîteodată, poate să dea roade bune şi cea mai nătîngă dintre teorii care este aceasta : nu teorii, ci fapte" („Pégaso" din iunie 1933).

Pijama infamă. Bruno Barilli numeşte, într-un articol din „Nuova Antologia" (16 iunie 1929), uniforma din închisori „acel soi de pijama infamă". Dar poate că multe din felurile de a vedea şi a gîndi în legătură cu lucrurile privitoare la închisori s-au schimbat. Pe cînd eram în închisoarea din Milano am citit în „Domenica del Corriere" o „carte poştală a publicului" care spunea aproximativ următoarele : „Doi se întîlnesc în tren şi unul spune că a fost douăzeci de ani în puşcărie. — Desigur din motive politice — spune celălalt". Dar poanta epigramatică nu e în răspunsul acesta, cum ar putea să pară din redare. Din „cartea poştală" reiese că a fi fost

în pușcărie nu mai trezește repulsie, pentru că ai fi putut fi din motive politice. Și „cărțile poștale ale publicului" sînt unul din documentele cele mai tipice ale bunului-simț popular italian. Barilli e mai prejos pînă și față de acest bun-simț: filistin pentru filistinii clasici ai revistei „Domenica del Corriere".

Riccardo Balsamo-Crivelli. În legătură cu „cărțile poștale ale publicului" din „Domenica del Corriere" merită să fie notată această propoziție incidentă a domnului Domenico Claps („L'Italia che scrive", iunie 1929) într-un articol despre Riccardo Balsamo-Crivelli (care în titlu și în sumar e confundat cu Gustavo!): „Cine i-ar fi spus că această carte *[Cammina... cammina... (Mergi... mergi...)]* va fi adoptată ca text de limbă la Universitatea din Frankfurt?"

Vai de el! din moment ce înainte de război la Universitatea din Strasbourg erau folosite ca text de limbă „cărțile poștale ale publicului"! Firește, prin Universitate trebuie să înțelegem numai seminarul de filologie romanică; nu profesorul alege textul, ci numai lectorul de italiană care poate fi un simplu student universitar italian, iar prin „text de limbă" trebuie să înțelegem textul care să dea studenților un model de limbă vorbită de media italienilor și nu de limba literară sau artistică. Alegerea „cărților poștale ale publicului" e deci foarte înțeleaptă și domnul Domenico Claps este și el un „italian meschin", căruia Balsamo-Crivelli ar trebui să-i trimită martori.

Tommaso Gallarati-Scotti. Din volumul său de nuvele *Storie dell' amor sacro e profano (Povestiri despre iubirea sacră și profană)* trebuie amintită povestirea în care este vorba despre trupul unei prostituate maure, adus în Italia meridională de un baron cruciat, și pe care populația îl adoră ca pe moaștele unei sfinte. Considerațiile lui Gallarati-Scotti, care totuși a fost un „modernist" antiiezuit, sînt uluitoare. Și toate acestea după

nuvela boccaccescă despre fratele Cipolla şi romanul portughezului Eça de Queiroz, *La reliquia, (Relicva)*, tradus de L. Siciliani (ed. Rocco Carabba, Lanciano) şi care este tot o imitaţie după Cipolla boccaccesc. Bollandiştii [20] sînt demni de respect pentru că au contribuit cel puţin la extirparea unor superstiţii (deşi cercetările lor rămîn închise într-un cerc foarte restrîns şi servesc mai ales ca să-i facă pe intelectuali să creadă că Biserica combate falsificările istorice). Estetismul iezuit folcloristic al lui Gallarati-Scotti este revoltător.

E de amintit dialogul, reprodus de Wickham Steed, în *Memoriile* sale, dintre un tînăr protestant şi un cardinal în legătură cu sfîntul Gennaro, precum şi notiţa lui Benedetto Croce la scrisoarea lui Georges Sorel în legătură cu o convorbire pe care a avut-o cu un preot napoletan despre sîngele sfîntului Gennaro. (La Napoli există, se pare, alte trei sau patru locuri cu sînge care fierbe „în mod miraculos", dar acestea nu sînt „exploatate" pentru ca să nu discrediteze sîngele sfîntului Gennaro care es‘e foarte popular).

Figura literară a lui Gallarati-Scotti intră în racursiu printre nepoţeii părintelui Bresciani.

Cardarelli şi „La Ronda". Nota lui Luigi Russo despre Cardarelli în „Nuova Italia" din octombrie 1930. Russo găseşte în Cardarelli tipul (modern-fosil) asemănător abatelui Vito Fornari din Napoli în raport cu De Sanctis : Dicţionarul „della Crusca", Contrareforma, Academia, reacţiunea etc. Despre „La Ronda" şi despre aluziile la viaţa practică din anii 1910—'20—'21, să se cerceteze Lorenzo Montano, *Il Perdigiorno (Pierdevară)*, ediţia ziarului „Italiano", Bologna, 1928 (în volum sînt strînse notele de actualitate pe care Montano le-a publicat în „La Ronda").

Valentino Piccoli. Despre Piccoli va fi util să amintim cunoscuta lucrare *Un libro per gli immemori (O carte*

pentru uituci) (în „Libri del giorno" din octombrie 1928) în care recenzează cartea lui Mario Giampaoli, *1919* *.

Piccoli folosește pentru Giampaoli aceleași adjective pe care le folosește și pentru Dante, pentru Leopardi ca și pentru oricare alt mare scriitor cu care el își petrece timpul ca să-i acopere cu balele lui. Revine adesea adjectivul „auster", „pagini de antologie" etc.

Intelectuali sicilieni. Este interesant grupul „Ciclope" din Palermo; Mignosi, Pignato, Sciortino etc. Relațiile acestui grup cu Piero Gobetti.

Animalele sărace. După Luigi Tonelli („L'Italia che scrive", martie 1932, *Pietro Mignosi),* în volumul *Epica e santità (Epică și sfințenie)* al lui Mignosi (Palermo, Priulla, 1925) ar fi o „foarte frumoasă" „poezie, cam în maniera lui Rimbaud, în care laudă animalele sărace" și citează: „viermi și șoareci, muște, păduchi și poeți, pe care toate armele pămîntului nu reușesc să-i extermine".

Portretul țăranului italian. De cercetat în *Fiabe e leggende popolari (Povești și legende populare)* a lui Pitré (p. 247), o istorioară populară siciliană căreia îi corespunde (după Domenico Bulferetti în „Fiera Letteraria" din 28 ianuarie 1928) o xilografie din vechile tipărituri italiene, în care se vede Dumnezeu dînd din cer următoarele ordine: Papei: „tu roagă-te", împăratului: „tu apără"; țăranului: „iar tu trudește".

Spiritul istorioarelor populare ne arată concepția despre sine și despre poziția sa în lume pe care țăranul s-a resemnat s-o adopte din religie.

Artă catolică. Într-un articol *„Domande su un'arte cattolica" (Întrebări despre o artă catolică),* publicat în Avvenire d'Italia" și rezumat în „Fiera Letteraria" din 15 ianuarie 1928, Edoardo Fenu reproșează „aproape tuturor scriitorilor catolici" tonul apologetic. „Apărarea (!) credinței trebuie să izvorască din fapte, din procesul

* Roma — Milano, Libreria del Littorio, în 16°, 335 p. cu 40 de ilustrații în afara textului.

critic (!) și natural al povestirii ; trebuie, cu alte cuvinte, să fie, în mod manzonian, «sucul» artei însăși. Este evident (!) că un adevărat (!) scriitor catolic nu se va duce să se lovească cu fruntea de pereții opaci (!) ai ereziei, morale sau religioase. Un catolic, prin simplul fapt (!) că este catolic, este învestit (!) [din afară ?] cu acel spirit simplu și profund care, trecînd în paginile unei povestiri sau ale unei poezii, va face din arta sa (!), o artă pură, senină, deloc pedantă. Este prin urmare (!) cu totul inutil să insiste la orice întoarcere de pagină ca să ne facă să înțelegem că scriitorul are un drum pe care vrea să ne poarte, are o lumină ca să ne ilumineze. Arta catolică va trebui (!) să se pună în situația de a fi ea însăși drumul și lumina, fără să se rătăcească printre ciupercile [numai melcii se pot rătăci printre ciuperci] zadarnicelor dăscăleli și ale avertismentelor nefolositoare. [în literatură]... în afară de cîțiva oameni, Papini, Giuliotti, și într-un anume sens și Manacorda, bilanțul e aproape falimentar. Școli ?... *ne verbum quidem* [21]. Scriitori ? Da, dacă vrem să fim indulgenți, s-ar putea scoate cîteva nume, dar cîtă osteneală ca să-i extragi cu macaraua ! Afară de cazul că vrem să-i dăm diplomă de catolic lui Gotta sau să-l calificăm ca romancier pe Gennari sau să aplaudăm mulțimea nenumărată de parfumați și dichisiți scriitori și scriitoare pentru domnișoare".

Multe contradicții, improprietăți și naivități nătîngi în articolul lui Fenu. Dar concluzia implicită este justă : catolicismul este steril pentru artă, adică nu există și nu pot să existe „suflete simple și sincere" care să fie scriitori culți și artiști rafinați și disciplinați. Catolicismul a devenit pentru intelectuali un lucru foarte dificil, care nu se poate lipsi, chiar în propria-i intimitate, de o apologetică minuțioasă și pedantă. Lucrul acesta este vechi : își are originea în Conciliul de la Trento și în Contrareformă. „A scrie", de atunci încoace, a devenit periculos, mai ales cînd e vorba de lucruri și sentimente religioase. De atunci Biserica a folosit un dublu metru pentru a măsura ortodoxia. A fi „catolic" a devenit un

lucru foarte ușor și foarte greu în același timp. E foarte ușor pentru popor căruia nu i se cere decît „să creadă", în general, și să aibă respect față de practicile cultului : nici o luptă efectivă și eficace împotriva superstițiilor, împotriva devierilor intelectuale și morale, decît dacă sînt „teoretizate". În realitate, un țăran catolic poate fi, intelectual vorbind, fără să-și dea seama, protestant, ortodox, idolatru : e suficient să spună că e „catolic". Nici intelectualilor nu li se cere mai mult dacă se limitează la practicile exterioare ale cultului ; nu li se cere nici măcar să creadă, ci numai să nu dea un exemplu rău, neglijînd „sfintele taine", în special cele mai vizibile și care cad astfel sub controlul popular : botezul, căsătoria, înmormîntarea (împărtășania etc.).

Este însă foarte greu să fii intelectual activ „catolic" și „artist" catolic (în special romancier și chiar poet), pentru că ți se cere un bagaj enorm de noțiuni despre enciclice, contraenciclice, scrisori papale, scrisori apostolice etc., iar deviațiile de la linia bisericească ortodoxă au fost atît de multe în decursul istoriei și atît de subtile încît e lucru foarte ușor să cazi în erezie sau într-o jumătate sau într-un sfert de erezie. Sentimentul religios pur a fost disecat. Trebuie să fii doctrinar ca să scrii „ortodox". De aceea, religia nu mai este un sentiment nativ în artă : este un motiv, un punct de plecare. Și literatura catolică poate să aibă de alde părintele Bresciani sau Ugo Mioni, dar nu mai poate avea un Sfîntul Francisc, un Passavanti, un Thomas a Kempis ; poate fi „biserică militantă", propagandă, agitație, dar nu mai poate fi naiva efuziune de credință care nu este necontrazisă, ci polemizată, chiar și în adîncul acelora care sînt sincer catolici.

Exemplul lui Manzoni ar putea fi adus ca dovadă. Cîte articole despre Manzoni a publicat „Civiltà Cattolica" în cei optzeci și patru de ani de viață și cîte despre Dante ? În realitate, catolicii cei mai ortodocși se feresc de Manzoni și vorbesc despre el cît pot mai puțin : desigur nu-l analizează cum fac cu Dante și cu alți cîțiva.

Scriitori „tehnic" catolici. E demnă de remarcat lipsa de scriitori catolici în Italia, lipsă care-şi are raţiunea ei de a fi în faptul că religia este desprinsă de viaţa militantă în toate manifestările ei. Înţelegem „scriitori" care să aibă o oarecare demnitate intelectuală şi care să producă opere de artă, dramă, poezie, roman.

L-am mai menţionat pe Gallarati-Scotti pentru o trăsătură caracteristică din *Storie dell'amor sacro e dell'amor profano,* care are o demnitate artistică, dar care miroase a modernism.

Paolo Arcari (mai cunoscut ca autor de studii literare şi politice, de altfel fost director al revistei liberale „L'Azione Liberale" din Milano, dar care a scris şi cîteva romane).

Luciano Gennari (care scrie în limba franceză). Nu este posibilă o comparaţie între activitatea artistică a catolicilor francezi (şi nivelul literar) şi aceea a italienilor. Crispolti a scris un roman de propagandă, *Un duello (Un duel).*

În realitate, catolicismul italian este steril în domeniul literar ca şi în alte domenii ale culturii (de cercetat Missiroli, *Date a Cesare... (Daţi lui Cezar...).*

Maria Di Borio (de amintit episodul tipic pentru Di Borio din timpul conferinţei indienei Arcandamaia despre valoarea religiilor etc.). Grupul florentin de la „Frontespizio", condus de Papini, desfăşoară o activitate literară catolică extremistă, ceea ce este o confirmare a indiferentismului clasei intelectualilor faţă de concepţia religioasă.

Scriitori „tehnic" brescianişti. Pentru aceşti scriitori trebuie văzut Giovanni Casati, *Scrittori cattolici italiani viventi. Dizionario bio-bibliografico ed indice analitico delle opere (Scriitori catolici italieni în viaţă. Dicţionar bio-bibliografic şi indice analitic al operelor),* cu prefaţă de Filippo Meda *.

---

* Milano, Romolo Ghirlanda editore, Via Unione, 7, in 8°, VIII — 112 p.

Va trebui să fie văzute şi posibilele ediţii succesive ale acestui dicţionar şi va trebui să fie confruntate între ele spre a controla adaosurile sau omisiunile voite.

Don Giovanni Casati este specialistul catolic în bio-bibliografie. Conduce „Rivista di Letture“ care sfătuieşte ce cărţi trebuie să fie citite şi ce cărţi nu, şi ce cărţi trebuie să fie cumpărate de particulari şi de bibliotecile catolice; redactează un repertoriu *Scrittori d'Italia dalle origini fino ai viventi (Scriitori din Italia de la origini pînă la cei în viaţă)* în ordine alfabetică (după articolul din „Civiltà Cattolica“ din 2 martie 1929, din care iau aceste date, au apărut pînă acum literele A şi B); a scris un volum *Saggi di libri letterari condannati dall'Indice (Mostre de cărţi condamnate de Indice).*

În dicţionarul *Scrittori cattolici italiani viventi* sînt înregistraţi 591. Unii n-au răspuns la apel. Casati, în cazul scriitorilor care îşi publică operele la edituri necatolice, le-a interpretat tăcerea „ca o rugăciune tacită de a nu-i trece în dicţionar“. Ar trebui văzut de ce au fost solicitaţi: pentru că erau „botezaţi“ sau fiindcă în cărţile lor apărea un caracter strict şi mărturisit „catolic“?

„Civiltà Cattolica“ spune că lipsesc din *Dicţionar,* de exemplu, Gaetano De Sanctis, Pietro Fedele şi „nu puţini alţi profesori universitari şi scriitori de valoare“. De Sanctis este desigur un scriitor „catolic“, voit, mărturisit catolic, dar Pietro Fedele? Poate să fi devenit în ultimii ani, pentru că sigur n-a fost, cel puţin pînă în 1924. Rezultă prin urmare că acest criteriu în fixarea „catolicităţii“ n-a fost prea riguros şi că s-a făcut voit o confuzie între „catolici“ scriitori şi scriitori „catolici“.

În *Dicţionar* nu sînt incluşi ziariştii şi publiciştii care n-au publicat vreo carte. Astfel nu apare contele Della Torre, directorul ziarului „L'Osservatore Romano“ şi nici Calligari *(Mikros)* directorul revistei „L'Unità Cattolica“ (mort de curînd). Unii s-au scuzat „din modestie“... Care sînt „convertiţii“ trecuţi în *Dicţionar?* (Tipi ca: Papini, Giuliotti, Mignosi, etc.).

„Civiltà Cattolica" spune : „De la război încoace se manifestă o anume redeşteptare a conştiinţei religioase la scriitorii contemporani, un interes neobişnuit pentru problemele religioase, o orientare mai frecventă spre Biserica romano-catolică, la care [orientare] vor fi contribuit desigur, şi nu puţin, convertiţii cuprinşi în *Dicţionarul* lui Casati".

Din cei 591 scriitori catolici italieni în viaţă, 374 („dacă nu greşim", scrie „Civiltà Cattolica") sînt oameni ai bisericii, preoţi şi călugări, printre care trei cardinali, nouă episcopi, trei sau patru abaţi (fără să-l mai numărăm pe Pius XI) 217 sînt laici, dintre care 49 femei : o singură femeie este călugăriţă.

„Civiltà Cattolica" notează cîteva erori. Există un „Katolischer Literaturkalender" (ed. Herder, Freiburg i B., 1926) care înregistrează 5313 scriitori catolici germani. Pentru Franţa, „L'Almanach catholique français" (publicat de Bloud et Gay, Paris, încă din 1920) publică un mic dicţionar cu *principales personnalités catholiques* [22]. Pentru Anglia, „The Catholic Who's Who", 1928 (London, Burns Oates and Washbourne).

„Civiltà Cattolica" îşi urează ca, lărgindu-se cadrul (includerea ziariştilor şi publiciştilor) şi învingînd rezerva „modeştilor", lista italiană să se dubleze, ceea ce ar fi încă prea puţin. Partea curioasă este că „Civiltà Cattolica" vorbeşte de „a-i scoate pe unii din cuibul propriei modestii" şi se referă „la orientalistul prof. P. S. Rivetta", care, dacă este modest ca „orientalist" şi ca prof. P. S. Rivetta, nu este desigur modest ca „Toddi", omul de spirit de la „Travaso delle Idee" şi ca redactor al publicaţiei „Via Vittorio Veneto" pentru *garçonnes* şi pentru frecventatorii cafenelelor de lux şi pentru *snobs*.

Este de relevat faptul că de cîţiva ani scriitorii catolici, în sensul strict al cuvîntului, caută să se organizeze separat, să formeze o corporaţie solidară, se controlează şi se exaltă printr-o întreagă serie de publicaţii şi de iniţiative. Motivul acestei atitudini militante şi adesea

agresive este legat de noua situație pe care catolicismul a cucerit-o legal și oficial în țară.

Alessandro Luzio. Articolul lui A. Luzio din „Corriere della Sera“ din 25 martie 1932 *(La morte di Ugo Bassi e di Anita Garibaldi (Moartea lui Ugo Bassi și a Anitei Garibaldi)* în care se încearcă o reabilitare a părintelui Bresciani.

Operele lui Bresciani „nu pot, la urma urmei, *în ceea ce privește cuprinsul*, să fie lichidate cu condamnări *sumare“*. Luzio alătură studiul lui De Sanctis de o epigramă a lui Manzoni (care, întrebat dacă cunoaște *Ebreo di Verona,* ar fi răspuns, după cum se relatează în jurnalul Margheritei Di Collegno : „Am citit primele două fraze ; par două sentinele care spun *nu mergeți mai departe“)* și apoi numește „sumare“ condamnările. Nu e ceva iezuitic în această joacă vicleană ?

Și mai departe : *„Desigur,* nu este simpatic tonul cu care el, purtătorul de cuvînt al reacțiunii care a urmat după mișcările din 1848—'49, înfățișa și judeca pe susținătorii aspirațiilor naționale ; dar în *mai multe* din povestirile lui, mai ales în *Don Giovanni ossia il Benefattore occulto (Don Juan sau Binefăcătorul tainic)* (volumele XXVI—XXVII din «Civiltà Cattolica») nu lipsesc accentele de milă umană și creștină pentru victime; episoade parțiale sînt puse echitabil într-o frumoasă lumină, de exemplu, moartea lui Ugo Bassi și sfîșietorul sfîrșit al Anitei Garibaldi“. Dar ar fi putut Bresciani să facă altfel? Și este într-adevăr demn de notat, spre a-l judeca pe Luzio, că el consideră bun la Bresciani tocmai iezuitismul și demagogia lui de proastă calitate.

Filippo Crispolti. Unul din documentele cele mai brescianești ale lui Crispolti este articolul *La madre di Leopardi (Mama lui Leopardi),* în „Nuova Antologia“ din 16 septembrie 1929. Că unii eruditi, pasionați pînă și de amănuntele biografice ale oamenilor mari, ca Ferretti, au căutat s-o „reabiliteze“ pe mama lui Leopardi, nu e de

mirare: dar balele iezuite cu care Crispolti împroașcă lucrarea lui Ferretti * îți fac silă. Întreg tonul este dezgustător din punct de vedere intelectual și moral. Din punct de vedere intelectual, pentru că Crispolti interpretează psihologia lui Leopardi cu „marile sale dureri" tinerești (este sigur al său manuscrisul inedit de memorii la care se referă de două ori) pentru că este sărac, prost dansator și plictisitor interlocutor: comparație dezgustătoare; din punct de vedere moral, pentru că încercarea de a o justifica pe mama lui Leopardi este meschină, chițibușară, iezuită în sensul tehnic al cuvîntului. Să fie adevărat că toate mamele aristocrate de la începutul secolului XIX erau ca Adelaide Antici? S-ar putea aduce o mulțime de documente împotrivă și nici chiar exemplul lui d'Azeglio nu este bun, pentru că duritatea în educația fizică, pentru a obține buni soldați, e cu totul diferită de uscăciunea morală și sentimentală: cînd d'Azeglio și-a fracturat brațul și tatăl său l-a îndemnat să-și ascundă o noapte întreagă suferința ca să nu-și sperie mama, cine nu vede ce substrat afectuos familial este conținut în această întîmplare și cum acest lucru trebuia să-l înflăcăreze pe copil și să-l lege și mai strîns de părinți? (Această întîmplare a lui d'Azeglio e citată într-un alt articol din același număr din „Nuova Antologia", *Pellegrinaggio a Recanati* <*Pelerinaj la Recanati*> de Alessandro Varaldo). Apărarea mamei lui Leopardi nu este un simplu fapt de erudiție curioasă, este un element ideologic, alături de reabilitarea Burbonilor etc.

Am notat felul în care Crispolti nu ezită să se dea pe sine însuși ca exemplu pentru a judeca durerea lui Leopardi. În articolul său *Ombre di romanzi manzoniani (Umbre de romane manzoniene)* **, Manzoni devine exemplu demonstrativ pentru autojudecarea romanului scris efectiv de Crispolti, *Un duello* și a unui alt roman, *Pio X*, care însă n-a mai fost scris. Aroganța lui Crispolti este de-a dreptul ridicolă: *I promessi sposi* tratează

---

* Giovanni Ferretti, *Leopardi*, Aquila, 1929.

** Cfr. „Nuova Antologia" din 16 februarie 1930. (N.ed.it.).

despre „împiedicarea brutală a unei căsătorii". În *Un duello* al lui Crispolti e vorba despre un duel. Amîndouă se referă la dezbinarea existentă în societate între adeziunea la *Evanghelie*, care condamnă violența, și folosirea brutală a violenței. Există însă o deosebire între Manzoni și Crispolti : Manzoni descindea din jansenism, Crispolti este un iezuit laic ; Manzoni era un liberal și un democrat al catolicismului (deși de tip aristocratic) și era pentru desființarea puterii temporale [a papilor] ; Crispolti era un reacționar dintre cei mai înrăiți și așa a rămas. Dacă s-a separat de intransigenții partizani ai papei și dacă a acceptat să fie senator, a făcut-o numai pentru că voia ca romano-catolicii să devină partidul de extremă dreaptă al națiunii.

Este interesant subiectul romanului nescris, *Pio X*, numai pentru că se referă la unele dificultăți obiective care pot fi surprinse în conviețuirea la Roma a două puteri, ca monarhia și Papa, recunoscut ca suveran odată cu semnarea garanțiilor. Orice ieșire a Papei din Vatican ca să treacă prin Roma : 1 — cere mari cheltuieli din partea Statului pentru ceremonialul de onoare datorat Papei ; 2 — este o amenințare de război civil, pentru că partidele progresiste trebuie să fie obligate să nu facă demonstrații și implicit pune problema dacă partidele acestea vor putea veni vreodată la putere cu programul lor, adică intervine în mod amenințător în suveranitatea Statului.

Într-un articol publicat în „Momento" din iunie 1928 (se pare că în prima jumătate, pentru că a fost reprodus în rezumat de „Fiera Letteraria" * după această perioadă), Filippo Crispolti a istorisit că atunci cînd, în 1906, s-a hotărît, în Suedia, să i se dea lui Carducci premiul Nobel, s-a născut bănuiala că o asemenea dovadă de admirație pentru cîntărețul Satanei ar putea să provoace scandal printre catolici ; i s-au cerut, așadar, informații lui Crispolti, care le-a dat și în scris, și într-o convorbire cu De Bildt, ministrul Suediei la Roma. Informațiile lui Cris-

* Cfr. „Fiera Letteraria" din 17 iunie 1928. (N.ed.it.).

polti au fost favorabile. Așa că premiul Nobel i-ar fi fost dat în realitate lui Carducci de Filippo Crispolti.

Un faimos palavragiu încurcă-lume este Antonio Bruers, unul din multele dopuri de plută care se ridică la suprafața mocirloasă a mlaștinilor umane tulburate. În „Lavoro Fascista", din 23 august 1929, el dă ca probabilă afirmarea în Italia a unei filosofii „care, fără să renunțe la nici una din valorile concrete ale idealismului, este în măsură să includă exigența religioasă în plenitudinea ei filosofică și socială. Această filosofie este spiritualismul, doctrină sintetică (!), ce nu exclude imanența dar atribuie transcendenței primatul logic (!), recunoaște în mod practic (!) dualismul și prin urmare acordă determinismului, naturii, o valoare care se împacă cu exigențele experimentalismului". Aceas'ă doctrină ar corespunde „geniului dominant al neamului italic". Bruers, în ciuda numelui exotic, ar fi, firește, încoronarea istorică, spirituală, imanentă, transcendentă, ideală, determinată, practică și experimentală, ca și religioasă a acestui neam

Angelo Gatti. Romanul său *Ilia e Alberto (Ilia și Alberto)* publicat în 1931 : roman autobiografic. Gatti s-a convertit la catolicismul iezuit. Întreaga cheie, nodul central al romanului, se află în această întîmplare : Iliei, femeie sănătoasă, îi pătrund în gură stropi de salivă de la un tuberculos, fie printr-un strănut, fie printr-un acces de tuse (sau mai știu eu cum ; n-am citit romanul, ci numai unele recenzii) sau altfel. Se îmbolnăvește de tuberculoză și moare.

Mi se pare ciudat și pueril că Gatti a insistat asupra acestui amănunt mecanic și extern, care totuși în roman trebuie să fie important, de vreme ce un recenzent s-a oprit asupra lui. Aduce aminte de obișnuitele prostii pe care le spun cumetrele pentru a explica molipsirile. Ședea oare Ilia totdeauna cu gura deschisă înaintea oamenilor care îi tușeau și îi strănutau în față, fie în tramvai, fie unde e îngrămădeală și oamenii stau înghesuiți unii în

alţii ? Şi cum a putut să fie sigură că tocmai aceea a fost cauza contaminării ? Sau e vorba de un bolnav care infecta dinadins oamenii sănătoşi ? Este într-adevăr uluitor că Gatti s-a folosit de această *ficelle*[23] pentru romanul său.

Bruno Cicognani. Romanul *Villa Beatrice, Storia di una donna, (Vila Beatrice, Povestea unei femei,* publicat în „Pégaso" din 1931. Cicognani face parte din grupul scriitorilor catolici florentini : Papini, Enrico Pea Domenico Giuliotti.

Villa Beatrice poate fi oare numit romanul filosofiei neoscolastice a părintelui Gemelli, romanul „materialismului" catolic, un roman al „psihologiei experimentale" atît de dragă neoscolasticilor şi iezuiţilor ? Confruntare între romanele psihanalitice şi romanul lui Cicognani. Este greu de spus prin ce contribuie doctrina şi religiozitatea catolicismului la construcţia romanului (a caracterelor şi a conflictului dramatic). În concluzie, intervenţia preotului este exterioară. Redeşteptarea religioasă a Beatricei este numai afirmată, iar schimbările din sufletul protagonistei ar putea fi explicate numai cu motive fiziologice. Toată personalitatea Beatricei, dacă se poate vorbi de personalitate, este descrisă amănunţit ca un fenomen de ştiinţe naturale ; nu este reprezentată artistic. Cicognani „scrie bine", în sensul vulgar al cuvîntului, cum „ar scrie bine" un tratat despre jocul de şah. Beatrice este „descrisă" cu o răceală sentimentală personificată şi tipizată. De ce este ea „incapabilă" de a iubi şi de a intra în legătură afectivă cu oricine altul (fie şi mama sau tatăl) decît într-un mod exasperat şi de decalcomanie ? Ea are o imperfecţie fiziologică a organelor genitale, suferă în îmbrăţişare şi n-ar putea să nască. Dar această imperfecţie intimă (şi de ce natura n-a făcut-o urîtă ca fizic şi neispititoare etc. ? Contradicţii ale na urii !) este datorată faptului că ea suferă de inimă. Cicognani crede că, încă din starea de ovul fecundat, noua făptură care moşteneşte o boală organică se pregăteşte de apărare împotriva atacu-

lui viitor al boalei. Iată că ovulul-Beatrice, născut cu o inimă slabă, își construiește un organ sexual imperfect care o va face să se opună iubirii și oricărei emotivități etc., etc. Toată teoria aceasta este a lui Cicognani, este cadrul general al romanului. Firește că Beatrice nu este conștientă de această determinare a existenței sale psihice, ea nu acționează deoarece crede că este așa, ci acționează pentru că este așa în afara conștiinței sale. În realitate, conștiința ei nu este reprezentată, nu este o cauză care să explice drama. Beatrice este o „piesă anatomică", nu o femeie.

Cicognani nu evită contradicțiile, pentru că se pare că uneori Beatrice suferă că trebuie să fie rece, ca și cum aceas ă suferință n-ar fi și ea o „pasiune" care ar putea să agraveze boala de inimă ; se pare deci că numai unirea sexuală, concepția și nașterea ar fi periculoase „pentru natură", dar atunci natura ar fi trebuit să fi prevăzut altfel „salvarea" ovarelor Beatricei : ar fi trebuit s-o construiască „sterilă" sau, mai bine, „fiziologic" incapabilă de unire sexuală. Ugo Ojetti a lăudat toată această încîlceală a lui Cicognani ca pe o realizare a „clasicității artistice".

Chiar dacă felul de a gîndi al lui Cicognani este incoerent, el ar fi putut totuși să scrie un roman frumos ; dar tocmai lucrul acesta nu s-a întîmplat.

Alfredo Gargiulo scrie despre Bruno Cicognani în „Italia Letteraria" din 24 august 1930 (cap. XIX din *1900—1930*) : „Omul și artistul se contopesc în Bruno Cicognani, totuși se simte nevoia de a mărturisi numaidecît, aproape între patru ochi (!), simpatia pe care o inspiră omul. Foarte umanul Cicognani ! Cîteva alunecări, foarte ușoare de altfel, în umanitarismul de tip romantic sau slav, dar ce importanță au ? Oricine va fi gata să i-o ierte, în cinstea autenticei (!) și fundamentalei sale umanități". Din ceea ce urmează nu se înțelege bine ce vrea să spună Gargiulo : este poate „monstruos" ca din punct de vedere critic omul și artistul să se identifice ? Ori poate

că activitatea artistică nu e totuna cu umanitatea artistului? Şi ce vrea să zică adjectivul „autentic" şi celălalt „fundamental"? Nu sînt decît sinonime ale adjectivului „adevărat", care acum este discreditat din cauza vacuităţii lui.

Umanitate „autentică", „fundamentală" poate să însemne în mod concret, în domeniul artistic, un singur lucru: „istoricitate", cu alte cuvinte caracter „naţional", fie şi în sensul aristocratic, cu condiţia ca grupul social care se exprimă să fie viu istoriceşte, iar legătura socială să nu aibă un caracter „practico-politic" imediat, adică predicator-moralist, ci istoric sau etico-politic.

Sentimentele religioase şi intelectuale ale secolului XIX (pînă la războiul mondial). Editorul Bocca din Torino a strîns, în 1921, în trei volume groase, cu o prefaţă de D. Parodi o serie de *Confesiuni şi profesiuni de credinţă ale unor literaţi, filosofi, oameni politici etc.*, apărute anterior în revista „Coenobium", publicată la Lugano de Bignami, ca răspunsuri la un chestionar despre sentimentul religios şi diversele sale relaţii. Culegerea poate să fie interesantă pentru cine vrea să studieze curentele de opinie de la sfîrşitul secolului trecut şi începutul secolului nostru care circulau printre intelectuali, în special printre „democraţi", deşi e defectuoasă din multe puncte de vedere.

Un criteriu metodic ce trebuie avut în vedere în cercetarea atitudinii intelectualilor italieni faţă de religie (înainte de Concordat) rezultă din faptul că în Italia, raporturile dintre Stat şi Biserică erau mult mai complexe decît în alte ţări; a fi patriot însemna a fi anticlerical, chiar dacă erai catolic; a simţi „naţional" însemna a te feri de Vatican şi de revendicările lui teritoriale şi politice. Să ne amintim, că într-o alegere parţială la Milano, înainte de 1914, „Corriere della Sera" a combătut candidatura marchizului Cornaggia, „temporalist" [24], preferînd să fie ales candidatul socialist.

NOTE BIBLIOGRAFICE

Intelectuali italieni. Carducci. Doamna Foscarina Trabaudi Foscarini De Ferrari a compilat două volume, *Il pensiero del Carducci (Gîndirea lui Carducci)* (Zanichelli, Bologna) cu toată materia cuprinsă în cele douăzeci de volume ale operelor lui Carducci, sub formă de indice analitico-sistematic de nume şi de materii. Este indispensabil pentru cercetarea opiniilor generale ale lui Carducci şi ale concepţiei sale de viaţă. (Cfr. articolul lui Guido Mazzoni, *Il pensiero del Carducci attraverso gli indici delle sue opere* <*Gîndirea lui Carducci văzută prin indicii operelor sale*>, în „Marzocco“ din 3 noiembrie 1929).

Nicola Zingarelli, *Le idee politiche del Petrarca (Ideile politice ale lui Petrarca)*, „Nuova Antologia“, 16 iunie 1928.

I nipotini di padre Bresciani. Ghita, la illustre fregona (Ghita, celebra servitoare) (nuvelă de Cervantes).

Maddalena Santoro, *L'Amore ai forti (Celor puternici, iubirea)*, roman. Bemporad, 1928 (ultrabrescianesc).

Amy A. Bernardy, *Forme e colori di vita regionale italiana. Piemonte (Forme şi culori de viaţă regională italiană. Piemonte).*

LINGVISTICA

Giulio Bertoni și lingvistica. Ar trebui scrisă o critică distrugătoare împotriva lui Bertoni ca lingvist pentru poziția pe care a luat-o în vremea din urmă prin ceea ce a scris în *Manualetto di linguistica (Mic manual de lingvistică)* și în volumașul publicat de Petrini.

Mi se pare că se poate demonstra că Bertoni nu a reușit nici să dea o teorie generală despre inovațiile aduse de Bartoli în lingvistică, nici să înțeleagă în ce constau aceste inovații și care este importanța lor practică și teoretică.

De altfel, în articolul publicat acum cîțiva ani, în „Leonardo", despre studiile lingvistice în Italia, el nu-l distinge de loc pe Bartoli din trupa de rînd, ba chiar, prin jocul clarobscurului, îl pune în al doilea rînd, spre deosebire de Casella care, în recentul articol din „Marzocco" * în legătură cu *Miscellanea Ascoli,* scoate în relief originalitatea lui Bartoli. Trebuie să relevăm faptul că în articolul lui Bertoni din „Leonardo", Campus apare de-a dreptul superior lui Bartoli, deși studiile lui Campus despre consoanele velare indo-europene nu sînt decît mici eseuri în care aplică pur și simplu metoda generală a lui Bartoli, și se datorează chiar sugestiilor lui Bartoli; iar acesta l-a pus, în mod dezinteresat, în valoare pe Campus și a încercat întotdeauna să-l treacă în prima linie. Bertoni, poate că nu fără o academică maliție, a aranjat așa fel lucrurile — într-un articol ca acela din „Leonardo", în care trebuia aproape să numere cuvintele dedicate fiecărui cercetător, pentru ca să dea o perspectivă justă — încît

* Cfr. Mario Casella, *L'eredità di Ascoli e l'odierna glottologia italiana (Moștenirea lui Ascoli și glotologia italiană de astăzi)* în „Marzocco" din iulie 1930 (N.ed.it.).

Bartoli a fost pus într-un colţişor. E greşeala lui Bartoli de a fi colaborat cu Bertoni la redactarea acelui *Manualetto*, şi zic greşeală şi responsabilitate ştiinţifică. Bartoli este apreciat pentru lucrările sale practice : lăsîndu-l pe Bertoni să scrie partea teoretică, induce în eroare pe studenţi şi îi împinge pe un drum greşit ; în acest caz modestia şi dezinteresul se transformă în vină.

Bertoni, de altfel, dacă nu l-a înţeles pe Bartoli, nu a înţeles nici măcar estetica lui Croce, în sensul că nu a ştiut să extragă din estetica croceană norme de cercetare şi de construcţie a ştiinţei limbajului şi nu a făcut decît să parafrazeze, să exalte, să liricizeze impresii. Este vorba de un pozitivist, ca substanţă, care leşină de admiraţie în faţa idealismului pentru că acesta e mai la modă şi-i dă putinţa să facă retorică. Este de mirare că Croce a lăudat acest *Manualetto* fără să vadă şi să noteze incoerenţele lui Bertoni. Croce, mi se pare, a voit, mai înainte de orice, să ia act cu bunăvoinţă de faptul că în această ramură a ştiinţei, în care triumfă pozitivismul, cineva caută să deschidă un drum nou, în sens idealist. Mie mi se pare că între metoda lui Bartoli şi croceanism nu există nici un raport de dependenţă directă. Raportul există cu istoricismul în general, nu cu o formă particulară de istoricism. Inovaţia lui Bartoli este tocmai aceasta : că a făcut din lingvistică, concepută îngust ca ştiinţă naturală, o ştiinţă istorică ale cărei rădăcini trebuie să fie căutate „în timp şi-n spaţiu", şi nu în aparatul vocal înţeles fiziologic.

Bertoni ar trebui aspru criticat nu numai în acest domeniu. Figura lui de om studios mi-a repugnat totdeauna din punct de vedere intelectual : există în ea ceva fals, nesincer, în sensul literal al cuvîntului, fără să mai vorbesc de prolixitatea lui şi de lipsa de „perspectivă" în judecarea valorilor istorice şi literare. Vossler este crocean în „lingvistică" ; dar ce legătură există între Bartoli şi Vossler, şi între Vossler şi ceea ce se numeşte în mod obişnuit „lingvistică" ? Să amintim, în legătură cu acest lucru, articolul lui Croce, *Questa tavola rotonda è quadrata (Această masă rotundă e pătrată)* (în *Problemi*

di estetica) (Probleme de estetică); din critica cuprinsă în articol ar trebui să luăm punctul de plecare pentru a stabili noţiunile exacte în această chestiune.

E uimitoare recenzia binevoitoare, pe care a publicat-o Natalino Sapegno în „Pégaso" din septembrie 1930, despre *Linguaggio e poesia (Limbaj și poezie).* Sapegno nu-şi dă seama că teoria lui Bertoni — „lingvistica nouă este o subtilă analiză discriminatorie a cuvintelor poetice de cele de comunicare" — nu este de loc o noutate, pentru că este vorba de întoarcerea la o foarte veche concepţie retorică şi pedantă, după care cuvintele se împart în „urîte" şi „frumoase", în poetice şi nepoetice sau antipoetice etc., aşa cum de asemenea fuseseră împărţite limbile în frumoase şi urîte, în civilizate sau barbare, în poetice şi prozaice etc.

Bertoni nu adaugă nimic lingvisticii, afară de vechi prejudecăţi şi este un lucru cu totul de mirare că prostiile acestea sînt luate de bune de Croce şi de elevii lui Croce. Ce sînt cuvintele smulse şi scoase în afara operei literare? Nu mai sînt element estetic, ci element al istoriei culturii şi ca atare le studiază lingvistul. Şi ce vrea să însemne justificarea „cercetării naturaliste a limbilor, ca fapt fizic şi ca fapt social ?" Ce să însemne ca fapt fizic? Că şi omul trebuie să fie studiat, nu numai ca element al istoriei politice, ci şi ca fapt biologic ? Că unei picturi trebuie să i se facă şi analiza chimică etc. ? Că ar fi util să se cerceteze efortul mecanic pe care l-a depus Michelangelo ca să-l sculpteze pe Moise ? Că aceşti croceeni nu-şi dau seama de toate acestea este uluitor şi serveşte ca să ne arate cîtă confuzie a semănat Bertoni în domeniul acesta.

Sapegno scrie, fără să ezite, că cercetarea aceasta a lui Bertoni (despre frumuseţea cuvintelor luate izolat şi abstract, ca şi cum cuvîntul mai „vechi şi tocit" nu şi-ar recăpăta în opera de artă concretă toată prospeţiemea şi ingenuitatea primitivă) „este dificilă şi delicată, dar pentru asta nu mai puţin necesară. Prin ea, glotologia, mai bine zis decît ştiinţa limbajului, îndrumată spre desco-

perirea legilor mai mult sau mai puţin fixe şi sigure, va începe să devie istoria limbii, atentă la faptele particulare şi la semnificaţia lor spirituală". Şi mai departe: „Nucleul acestei demonstraţii a lui Bertoni este, aşa cum poate să vadă oricine, un concept şi acuma viu şi fecund al esteticei croceene. Dar originalitatea lui Bertoni constă în faptul că l-a dezvoltat şi l-a îmbogăţit pe o cale concretă, doar indicată de Croce sau abia începută, dar pe care n-a urmat-o pînă la capăt şi cu hotărîre". Dacă Bertoni „retrăieşte gîndirea croceană", ba chiar o şi îmbogăţeşte, iar Croce se recunoaşte în Bertoni, e necesar să spunem că şi Croce însuşi trebuie să fie revizuit şi corectat; dar mie mi se pare că Croce a fost numai foarte indulgent cu Bertoni, pentru că nu a aprofundat problema şi din motive „didactice".

Studiile lui Bertoni sînt, în parte, şi sub un anumit aspect, o întoarcere la vechi sisteme etimologice: *sol quia solus est* [25]: cît este de frumos că „il sole" (soarele) cuprinde în sine implicită imaginea „solitudinii" în cerul imens, şi aşa mai departe: „ce frumos este că, în Puglia, libelula cu aripioarele ei în formă de cruce este numită *moartea*", şi aşa mai departe. De amintit dintr-o scriere a lui Carlo Dossi istorioara cu profesorul care explică formarea cuvintelor: „La început a căzut un fruct, făcînd pam! şi iată *poama* etc." „Şi dacă ar fi căzut o nucă?" întreabă tînărul Dossi.

Antonio Pagliaro, *Sommario di linguistica arioeuropea*, Fasc. I; *Cenni storici e quistioni teoriche* * *(Manual de lingvistică indo-europeană*, Fasc. I: *Note istorice şi chestiuni teoretice)*. Cartea este indispensabilă pentru a vedea progresele făcute de lingvistică în ultimii ani. Mi se pare că s-a schimbat mult (judecînd după recenzie), dar că nu s-a găsit încă baza în care să fie aşezate stu-

* Libreria di Scienze e Lettere del dott. G. Bardi, Roma, 1930 (în „Publicazioni della scuola di filologia classica dell'Università di Roma. Serie seconda. Sussidi e materiali", II, I). Despre cartea lui Pagliaro cfr. recenzia lui Goffredo Coppola în „Pégaso" din noiembrie 1930.

diile lingvistice. Identificarea dintre artă şi limbă, făcută de Croce, a permis un anume progres şi a permis să se rezolve unele probleme şi să fie declarate altele ca inexistente şi arbitrare, dar lingviştii, care sînt esenţial istorici, se află în faţa unei alte probleme : este posibilă istoria limbilor în afara istoriei artei ? şi, mai departe, este posibilă istoria artei ? Dar lingviştii studiază limbile tocmai în măsura în care limbile nu sînt artă, ci „material" al artei, în măsura în care sînt produs social, în măsura în care sînt expresia culturală a unui anume popor etc. Problemele acestea n-au fost rezolvate sau au fost rezolvate printr-o întoarcere la vechea retorică reînfrumuseţată (cfr. Bertoni).

Pentru Perotta (şi pentru Pagliaro ?), identificarea dintre artă şi limbă a dus la concluzia că problema originii limbajului este insolubilă (sau arbitrară), ceea ce ar însemna să te întrebi de ce omul este om (limbaj, fantezie, gîndire). Mi se pare că nu este prea precis. Problema nu se poate rezolva din lipsă de documente şi prin urmare este arbitrară : se poate face, afară de o anume limită, istorie ipotetică, conjecturală sau sociologică, dar nu istorie „istorică". Această identificare ar permite să se determine chiar ceea ce în limbă este eroare, adică non-limbă. „Eroare este creaţia artificială, raţionalistă, voită, care nu se afirmă pentru că nu revelă nimic, care este proprie insului în afara societăţii". Mi se pare că atunci s-ar putea spune că limba = istorie şi non-limba = arbitrar.

Limbile artificiale sînt ca jargoanele. Nu este adevărat că ar fi cu totul non-limbi, pentru că sînt în oarecare măsură utile ; au un conţinut istorico-social foarte limitat. Dar acest lucru se întîmplă şi între dialect şi limba naţional-literară. Cu toate acestea şi dialectul este limbă-artă. Dar ceva s-a schimbat între dialect şi limbă : s-a schimbat mediul cultural, politic, moral, sentimental. Istoria limbilor este istoria inovaţiilor lingvistice, dar aceste inovaţii nu sînt individuale (cum se întîmplă în artă), ci aparţin unei întregi comunităţi sociale care şi-a

înnoit cultura, care a „progresat" din punct de vedere istoric; bineînțeles și ele devin individuale, dar nu ale insului-artist, ale insului element istorico-cultural, *complet*, determinat.

Nici în limbă nu există partenogeneză, adică limbă care dă naștere la altă limbă, ci există inovații prin interferențe de culturi diferite etc., ceea ce se întîmplă în moduri foarte diverse și, mai mult, se întîmplă pentru întregi mase de elemente lingvistice și se întîmplă în mod molecular (de exemplu: limba latină a inovat, ca „masă", limba celtică din Galia, dar a influențat limba germană „în mod molecular" adică împrumutîndu-i cuvinte izolate și forme etc.). Interferența și influența „moleculară" pot să aibă loc în cadrul aceleiași națiuni, între diferitele pături sociale: o nouă clasă care devine conducătoare inovează ca „masă"; jargonul meșteșugarilor etc., adică al societăților particulare, inovează „molecular". Judecata artistică în aceste inovații are caracterul „gustului cultural", nu al gustului artistic, adică la fel cum plac brunele sau blondele și se schimbă „idealurile" estetice, legate de anumite culturi.

Limba lui Dante. Importanța studiului lui Enrico Sicardi, *La lingua italiana in Dante (Limba italiană la Dante)*, editată la Roma de Editura Optima, cu prefață de Francesco Orestano. Am citit recenzia lui G. S. Gargano *(La lingua nei tempi di Dante e l'interpretazione della poesia (Limba în timpul lui Dante și interpretarea poeziei)* în „Marzocco" din 14 aprilie 1929. Sicardi insistă asupra necesității de a se studia „limba" scriitorilor, dacă vrem să interpretăm exact lumea lor poetică. Nu știu dacă tot ceea ce scrie Sicardi este exact și îndeosebi dacă este posibil „istoricește" studiul limbilor „particulare" fiecărui scriitor, dat fiind că lipsește un document esențial: o vastă mărturie a limbii vorbite în vremea fiecărui scriitor. Totuși, apelul metodologic al lui Sicardi este just și necesar (de amintit în cartea lui Vossler,

Idealism și pozitivism în studiul limbii *, analiza estetică a fabulei lui La Fontaine despre corb și vulpe și greșita interpretare a cuvintelor *son bec* datorată necunoașterii valorii istorice a lui *son*).

Bartoli, *Questioni linguistiche e diritti nazionali. (Chestiuni lingvistice și drepturi naționale).* Discurs ținut la inaugurarea anului academic torinez 1934, publicat în 1935 (vezi nota în „Cultura" din aprilie 1935). Reiese din notă că discursul este foarte discutabil din cauza unor părți generale : de exemplu, afirmarea că „Italia dialectală este una și indivizibilă". Știri despre atlasul lingvistic publicat în două numere ale unui „Buletin".

* Cfr. *Positivismus und idealismus in der Sprachwissenschaft* Eine Sprach-philosophische Untersuchung von *(Pozitivism și idealism în lingvistică :* Un studiu filosofico-lingvistic de) Karl Vossler. Heidelberg, 1904. (N. ed. it.).

OBSERVAŢII DESPRE FOLCLOR

Giovanni Crocioni (în volumul *Problemi fondamentali del folclore [Probleme fundamentale ale folclorului]*, Bologna, Zanichelli, 1928), critică, socotind-o confuză şi neprecisă, repartizarea materialului folcloric propusă de Pitré în 1897, în prefaţa la *Bibliografia delle tradizioni popolari (Bibliografia tradiţiilor populare)*, şi propune o împărţire a lui în patru secţii : artă, literatură, ştiinţă, morală populară. Dar şi această împărţire este criticată ca neprecisă, rău definită şi prea generală. Raffaele Ciampini, în „Fiera Letteraria" din 30 decembrie 1928, întreabă : „Este ea ştiinţifică ? Cum să faci, de exemplu, să intre şi superstiţiile ? Şi ce însemnează o morală populară ? Cum s-o studiezi în mod ştiinţific ? Şi de ce să nu vorbim, atunci, şi de o religie a poporului ?"

Se poate spune că pînă acum folclorul a fost studiat în mod precumpănitor ca element „pitoresc" (în realitate, pînă acum a fost strîns numai material pentru erudiţie iar ştiinţa folclorului a constat, în general, în studii de metodă pentru strîngerea, selectarea şi clasificarea materialului, cu alte cuvinte, în studierea măsurilor practice şi a principiilor empirice necesare pentru a dezvolta în mod folositor un aspect particular al erudiţiei, iar cu aceasta nu se tăgăduieşte importanţa şi semnificaţia istorică a unor mari cercetători ai folclorului). Folclorul ar trebui să fie însă studiat ca o „concepţie despre lume şi despre viaţă", implicită în mare măsură în pături determinate ale societăţii (determinate în timp şi în spaţiu), în contrazicere (şi aceasta, de obicei, implicită, mecanică, obiectivă) cu concepţiile lumii „oficiale" (sau în sens mai larg, ale părţilor culte ale societăţilor determinate istoriceşte) care s-au succedat în decursul istoriei.

(De aici raportul intim dintre folclor şi „bunul-simţ" care este folclorul filosofic). Concepţie despre lume nu numai neelaborată şi nesistematică, — pentru că poporul, (adică totalitatea claselor subalterne şi funcţionale ale oricărei forme de societate din cîte au existat pînă acum), prin definiţie, nu poate avea concepţii elaborate, sistematice şi organizate politic şi centralizate în dezvoltarea lor, fie aceasta şi contradictorie —, dar chiar şi foarte complexă; nu numai în sensul de concepţii diferite şi juxtapuse, dar şi în sensul de stratificate de la cea mai grosolană la mai puţin grosolană, dacă nu cumva trebuie să se vorbească de un aglomerat indigest de fragmente din toate concepţiile despre lume şi despre viaţă care s-au urmat de-a lungul istoriei; din cea mai mare parte a acestora, numai în folclor au supravieţuit unele mărturii, dar şi acestea trunchiate şi contaminate.

Chiar şi gîndirea şi ştiinţa modernă îi dau mereu „folclorului modern" noi elemente, întrucît anume noţiuni ştiinţifice şi anume opinii, smulse din ansamblul lor şi desfigurate, mai mult sau mai puţin, cad necontenit în domeniul popular şi sînt „incluse" în mozaicul tradiţiei (*Scoperta dell'America [Descoperirea Americii]* de C. Pascarella demonstrează cum pot fi asimilate în mod bizar noţiunile răspîndite de manualele şcolare şi de Universităţile populare despre Cristofor Columb şi despre o serie întreagă de date ştiinţifice). Folclorul poate fi înţeles numai ca o reflectare a condiţiilor de viaţă culturală ale poporului, deşi unele concepţii proprii ale folclorului îşi prelungesc existenţa ori dau loc la combinaţii ciudate şi după ce condiţiile s-au schimbat (sau pare că s-au schimbat).

Există desigur o „religie a poporului", îndeosebi în ţările catolice sau ortodoxe, foarte diferită de aceea a intelectualilor (cînd sînt religioşi) şi, în special, de aceea sistematizată organic de ierarhia ecleziastică, deşi s-ar putea susţine că toate religiile, chiar şi cele mai evoluate şi rafinate, sînt „folclor" în raport cu gîndirea modernă, cu deosebirea capitală că religiile, şi cea catolică în primul

rînd, sînt anume „elaborate şi organizate" de intelectuali (ca mai sus) şi de ierarhia ecleziastică, şi prin urmare prezintă probleme speciale (trebuie să vedem dacă o astfel de elaborare şi organizare nu este necesară ca să menţină folclorul răspîndit şi complex: situaţia Bisericii înainte şi după Reformă şi după Conciliul de la Trento şi diferita dezvoltare istorico-culturală a ţărilor reformate şi ortodoxe după Reformă şi după Trento sînt elemente foarte semnificative).

De asemenea este adevărat că există o „morală a poporului", înţeleasă ca un ansamblu determinat (în timp şi în spaţiu) de maxime pentru conduita practică şi obiceiuri care rezultă din ele sau care le-a produs, morală care este strîns legată, ca şi superstiţia, de credinţele reale religioase: există imperative care sînt mult mai puternice, mai rezistente şi mai concrete decît cele ale „moralei" oficiale. Şi în această sferă trebuie să distingem diferite straturi: cele fosilizate care oglindesc condiţiile vieţii trecute şi, prin urmare, conservatoare şi reacţionare, precum şi cele care sînt inovaţii, adesea creatoare şi progresiste, determinate spontan de forme şi condiţii de viaţă în curs de dezvoltare, şi care sînt în contrazicere cu morala păturilor conducătoare sau numai deosebite de această morală.

Ciampini găseşte că este foarte justă necesitatea susţinută de Crocioni ca folclorul să fie predat în şcolile în care sînt pregătiţi viitorii învăţători, dar neagă apoi că s-ar putea pune problema utilităţii folclorului (se face fără îndoială confuzie între „ştiinţa folclorului", „cunoaşterea folclorului" şi „folclor", adică „existenţa folclorului"; se pare că Ciampini vrea să spună aici tocmai „existenţa folclorului", astfel că învăţătorul nu ar trebui să combată concepţia ptolemaică pe care folclorul şi-a însuşit-o). Pentru Ciampini folclorul (?) îşi e scop sieşi sau are numai utilitatea de a oferi unui popor elementele pentru a se cunoaşte mai adînc pe sine însuşi (aici folclorul ar trebui să însemneze „cunoaştere şi ştiinţă a folclorului"). A studia superstiţiile pentru a le stîrpi, ar

însemna pentru Ciampini ca folclorul să se distrugă pe sine însuşi, în timp ce ştiinţa n-ar fi decît cunoaşterea dezinteresată, scop sieşi ! Dar atunci de ce să se predea folclorul în şcolile care pregătesc pe învăţători ? Pentru îmbogăţirea culturii dezinteresate a învăţătorilor ? Ca să li se arate ceea ce nu trebuie să distrugă ? După cum se vede, ideile lui Ciampini sînt foarte confuze, ba chiar intim incoherente, de vreme ce, Ciampini însuşi va recunoaşte, în altă parte, că Statul nu este agnostic, ci are o concepţie proprie despre viaţă şi are datoria s-o răspîndească făcînd educaţia maselor naţionale. Dar această activitate formativă a Statului care se manifestă, în afară de activitatea politică generală, în mod special în şcoală, nu se desfăşoară pe nimic şi din nimic : în realitate, ea este în concurenţă şi în contrazicere cu alte concepţii explicite şi implicite şi printre acestea folclorul nu este una dintre cele mai neînsemnate şi mai puţin rezistente, ci una care totuşi trebuie „depăşită". A cunoaşte „folclorul" înseamnă prin urmare pentru învăţător să cunoască şi ce alte concepţii despre lume şi despre viaţă contribuie de fapt la formarea intelectuală şi morală a generaţiilor mai tinere, pentru a le stîrpi şi a le înlocui cu concepţii socotite superioare. În realitate, folclorul era combătut sistematic din şcoala primară pînă la... catedrele de agricultură : predarea folclorului ar trebui să întărească şi mai mult această activitate sistematică.

Este sigur că pentru a ajunge la acest scop, ar trebui nu numai să fie aprofundate şi extinse cercetările folclorice, dar ar trebui schimbat şi spiritul lor. Folclorul nu trebuie să fie conceput ca o ciudăţenie, ca o extravaganţă sau ca un element pitoresc, ci ca un lucru care este foarte serios şi care trebuie luat în serios. Numai astfel învăţămîntul va fi mai eficient şi va determina în mod real naşterea unei noi culturi în masele largi populare, adică va dispărea deosebirea dintre cultura modernă şi cultura populară sau folclorul. O activitate de acest fel, care să meargă în profunzime, ar corespunde

pe plan intelectual cu ceea ce a fost Reforma în ţările protestante.

Drept natural şi folclor. Se face şi azi o anume critică, în general cu caracter gazetăresc şi superficial, nu prea strălucită, împotriva aşa-zisului drept natural (a se vedea unele elucubraţii ale lui Maurizio Maraviglia şi sarcasmele şi batjocurile mai mult sau mai puţin convenţionale şi rîncede ale ziarelor şi revistelor). Care este semnificaţia reală a acestor critici ?

Pentru a înţelege acest lucru, trebuie, mi se pare, să distingem cîteva din atitudinile pe care le-a luat în mod tradiţional „dreptul natural" : 1 — Atitudinea catolică împotriva căreia actualii polemişti nu au curajul să ia o poziţie netă, deşi conceptul de „drept natural" este esenţial şi integrant pentru doctrina politică şi socială catolică. Ar fi interesant să amintim strînsul raport care există între religia catolică, aşa cum a fost înţeleasă întotdeauna de marile mase şi „nemuritoarele principii" de la Optzeci şi nouă. Chiar ierarhia catolică admite acest raport cînd afirmă că Revoluţia franceză a fost o „erezie" sau că de la ea a început o nouă erezie, recunoscînd, prin urmare, că atunci s-a întîmplat o sciziune în însăşi mentalitatea fundamentală şi în concepţia despre lume şi despre viaţă ; de altfel, numai aşa se poate explica istoria religioasă a Revoluţiei franceze pentru că altminteri ar fi inexplicabilă adeziunea în masă a unei populaţii, care era desigur încă profund religioasă şi catolică, la noile idei şi la politica revoluţionară a iacobinilor împotriva clerului. De aceea se poate spune că, teoretic, nu principiile Revoluţiei franceze depăşesc religia, de vreme ce aparţin aceleiaşi sfere mentale, ci principiile care sînt superioare istoriceşte (întrucît exprimă necesităţi noi şi superioare) principiilor Revoluţiei franceze, adică acele principii care se bazează pe realitatea efectivă a forţei şi a luptei. 2 — Atitudinea altor grupuri intelectuale, de diferite tendinţe politico-juridice faţă de dreptul natural. În legătură cu această atitudine s-a desfăşurat pînă acum

polemica științifică despre „dreptul natural". Problema a fost rezolvată definitiv de Croce, recunoscînd că a fost vorba de curente politice și publicistice, care își aveau semnificația și importanța lor, întrucît exprimau nevoi reale, într-o formă dogmatică și sistematică a așa-numitei științe a dreptului (a se vedea felul în care tratează Croce). Împotriva acestei tendințe se îndreaptă polemica „aparentă" a actualilor cercetători în știința dreptului și care, de fapt, nefăcînd distincția între conținutul real al „dreptului na.ural" (revendicări concrete cu caracter politico-economico-social), forma speculației și justificările mentale pe care le dă dreptul natural despre conținutul real, se dovedesc ei mai acritici și mai antiistorici decît teoreticienii dreptului natural, adică sînt niș e catîri orbiți de cel mai îngust conservatorism (care se referă și la lucrurile trecute și „istoricește" depășite și înlăturate cu totul). 3 — În realitate, polemica urmărește să înfrîneze influența pe care îndeosebi ar putea s-o aibă asupra tinerilor intelectuali, (și pe care o au în mod real) curentele populare ale „dreptului natural", adică ale acelui ansamblu de opinii și credințe despre „propriile" drepturi, care circulă neîntrerupt în masele populare, care se reînnoiesc necontenit sub impulsul condițiilor reale de viață și al confruntării spontane dintre felurile de existență ale diferitelor categorii sociale.

Religia a influențat foarte mult aceste curente, înțelegînd religia în toate sensurile, de la religia care e simțită și practicată în mod real, pînă la aceea așa cum este ea organizată și sistematizată de ierarhie, ce nu poate renunța la conceptul de drept popular. Dar aceste curente sînt influențate, pe căi intelectuale incontrolabile și foarte fine, și de o serie de concepte răspîndite de curentele laice ale dreptului natural ; mai devin „drept natural", prin contaminări dintre cele mai felurite și mai ciudate, chiar și anume programe și teze afirmate de „istoricism". Există deci o masă de opinii „juridice" populare care iau forma de „drept natural" și sînt

„folclor“ juridic. Că un asemenea curent are o mare importanţă a fost demonstrat de organizarea „Curţilor cu juri“ şi a unei întregi serii de magistraturi arbitrale sau de conciliaţie în toate domeniile raporturilor individuale şi de grup, care ar trebui să judece tocmai ţinînd seama de „drept“ aşa cum este el înţeles de popor, controlat fiind de dreptul pozitiv sau oficial.

Şi nu trebuie să credem că importanţa acestei probleme a dispărut odată cu abolirea juriilor populare, pentru că nici un magistrat nu poate, în nici un fel să facă abstracţie de această opinie : ba chiar este probabil ca problema să se prezinte în altă formă şi într-o măsură mult mai mare decît în trecut, ceea ce va face să se ivească pericole şi o nouă serie de probleme de rezolvat.

Preistorie contemporană. Raffaele Corso numeşte complexul de fapte folclorice o „preistorie contemporană“, ceea ce nu este decît un joc de cuvinte ca să definească un fenomen complex care nu se lasă definit prea uşor. În privinţa aceasta ne putem aminti de raportul dintre aşa-numitele „arte minore“ şi aşa-numitele „ar.e majore“, adică dintre activitatea creatorilor de artă şi aceea a artizanilor (de lucruri de lux sau, cel puţin, nu imediat folositoare). Artele minore au fost întotdeauna legate de artele majore şi au depins de acestea. Tot aşa şi folclorul a fost întotdeauna legat de cultura claselor dominante şi a preluat, în felul său, din această cultură, teme care au sfîrşit prin a fi absorbite contopindu-se cu tradiţiile precedente. De altfel nimic mai contradictoriu şi mai fragmentar decît folclorul. Oricum, este vorba de o „preistorie“ foarte relativă şi foarte discutabilă şi nimic n-ar fi mai riscant decît încercarea de a găsi, într-o aceeaşi arie folclorică, diversele stratificări. Dar chiar şi confruntarea dintre diferitele arii, deşi este singura cale metodică raţională, nu poate duce la concluzii precise, ci numai la ipoteze probabile deoarece este foarte greu să faci istoria influenţelor pe care le-a suferit fiecare arie şi deoarece sînt adesea comparate arii eterogene.

Folclorul, cel puţin în parte, este mult mai mobil şi mai fluctuant decît limba şi dialectele, ceea ce de altfel se poate spune şi despre raportul dintre cultura clasei culte şi limba literară : limba se modifică, în partea ei sensibilă, mult mai puţin decît conţinutul cultural, şi numai în semantică se poate înregistra, fireşte, o adeziune între forma sensibilă şi conţinutul intelectual.

Poezia populară. Ermolao Rubieri a propus următoarea împărţire şi diferenţiere a poeziei populare : 1 — poezii compuse de popor şi pentru popor ; 2 — poezii compuse pentru popor, dar nu de popor ; 3 — poezii care n-au fost scrise de popor şi nici pentru popor, dar adoptate de el pentru că sînt conforme cu felul său de a gîndi şi de a simţi.

Mi se pare că toate poeziile populare pot şi trebuie să fie reduse la această ultimă categorie, întrucît ceea ce caracterizează poezia populară, în cadrul unei naţiuni şi al culturii ei, nu este faptul artistic, nici originea istorică, ci felul său de a concepe lumea şi viaţa, în contrast cu societatea oficială. În această concepţie şi numai în aceasta trebuie căutată „colectivitatea" poeziei populare şi a poporului însuşi. De aici rezultă alte criterii de cercetare a folclorului, pentru că poporul nu este o colectivitate omogenă de cultură, ci prezintă stratificări culturale numeroase, variat combinate, care nu pot fi identificate totodeauna, în puritatea lor, în determinate colectivităţi populare istorice ; bineînţeles că gradul mai mare sau mai mic de „izolare" istorică a acestor colectivităţi ne dă posibilitatea unei anume identificări.

ORGANIZAREA ŞCOLII ŞI A CULTURII

Se poate observa, în general, că în civilizaţia modernă toate activităţile practice au devenit atît de complexe, iar ştiinţele s-au împletit în aşa fel cu viaţa, încît orice activitate practică tinde să creeze o şcoală pentru proprii conducători şi specialişti şi, prin urmare, să creeze un grup de intelectuali specialişti de grad mai înalt care să predea în aceste şcoli. Astfel, alături de tipul de şcoală care s-ar putea numi „umanistă“, şi este tipul tradiţional cel mai vechi, urmărind să dezvolte în fiecare fiinţă umană cultura generală încă nediferenţiată — capacitatea fundamentală de a gîndi şi de a şti să te călăuzeşti în viaţă — s-a creat un întreg sistem de şcoli speciale de grade diferite pentru întregi ramuri profesionale sau pentru profesiuni specializate şi foarte precis determinate. Ba chiar se poate spune că, astăzi, criza generală a şcolii este legată tocmai de faptul că procesul acesta de diferenţiere şi de specializare se produce haotic, fără principii clare şi precise, fără un plan bine studiat şi stabilit conştient. Criza programei şi a organizării şcolare, adică a direcţiei generale a unei politici de formare a cadrelor intelectuale moderne, este în mare parte un aspect şi o complicaţie a crizei organice mai cuprinzătoare şi mai generale.

Împărţirea fundamentală a şcolii în clasică şi profesională era o schemă raţională : şcoala profesională pentru clasele de rînd şi cea clasică pentru clasele conducătoare şi pentru intelectuali. Dezvoltarea bazei industriale atît la oraş, cît şi la ţară avea nevoie tot mai mult de noul tip de intelectual urban : alături de şcoala clasică s-a dezvoltat şcoala tehnică (profesională, dar nu manuală), ceea ce a pus în discuţie însuşi principiul direcţiei

concrete de cultură generală, al direcţiei umaniste a culturii generale bazată pe tradiţia greco-romană. Această direcţie, o dată pusă în discuţie, poate fi considerată condamnată, întrucît capacitatea sa formativă era, în mare măsură, bazată pe prestigiul general şi tradiţional de nediscutat al unei anumite forme de civilizaţie.

Astăzi tendinţa este de a desfiinţa şcolile de tip „dezinteresat" (neinteresat imediat) şi „formativ" sau de a lăsa din acestea numai un număr redus pentru o mică *élite* de domni şi doamne care nu sînt siliţi să se gîndească la însuşirea unei profesiuni pentru viitor, precum şi de a răspîndi tot mai mult şcolile profesionale specializate, în care sînt predeterminate soarta elevului şi activitatea sa viitoare. Criza va avea o soluţie care în mod raţional ar trebui să urmeze linia aceasta : şcoala iniţială unică, de cultură generală, umanistică, formativă, care va armoniza în mod just dezvoltarea capacităţii de a lucra manual (tehnic, industrial) şi dezvoltarea capacităţii de muncă intelectuală. De la acest tip de şcoală unică, se va trece, prin experienţe repetate de orientare profesională, la una din şcolile de specialitate sau în producţie.

Trebuie să ţinem seama de faptul că orice activitate practică tinde să-şi creeze şcoala de specialitate, aşa cum orice activitate intelectuală tinde să-şi creeze propriile cercuri de cultură care-şi asumă funcţia de instituţii postşcolare specializate în organizarea condiţiilor în care membrii cercurilor să se ţină la curent cu progresele care se înregistrează în propria ramură ştiinţifică.

Se poate observa, de asemenea, că organele de deliberare tind tot mai mult să-şi împartă activitatea lor în două părţi „organice" : cea deliberativă, care este caracteristica lor esenţială, şi cea tehnico-culturală în care problemele, asupra cărora trebuie să se hotărască, sînt mai întîi examinate de experţi şi analizate ştiinţific. Această activitate a şi creat un întreg corp birocratic de o nouă structură, întrucît, în afară de birourile încadrate cu oameni competenţi care pregătesc materialul tehnic

pentru corpurile de deliberare, se creează un al doilea corp de funcţionari, mai mult sau mai puţin „voluntari“ şi dezinteresaţi, aleşi rînd pe rînd din industrie, din lumea bancară şi din cea financiară. Acesta este unul din mecanismele prin care birocraţia de carieră a sfîrşit prin a controla regimurile democratice şi parlamentare. Acum mecanismul se extinde în mod organic şi absoarbe în cercul său pe marii specialişti ai activităţii practice particulare, care astfel controlează şi regimurile şi birocraţiile. Întrucît este vorba de o dezvoltare organică necesară, care tinde să completeze personalul specializat în tehnica politică cu personalul specializat în problemele concrete de administraţie ale activităţilor practice esenţiale ale marilor şi complexelor societăţi naţionale moderne, orice încercare de a exorciza aceste tendinţe din afară nu are ca rezultat decît predici moraliste şi gemete retorice.

Se pune problema de a modifica pregătirea personalului tehnico-politic, completînd cultura lui potrivit noilor necesităţi şi de a elabora noi tipuri de funcţionari specializaţi, care în mod colegial să completeze activitatea celor ce deliberează. Tipul tradiţional de „conducător“ politic, pregătit numai pentru activităţile juridico-formale, devine anacronic şi reprezintă un pericol pentru viaţa de stat. Conducătorul trebuie să aibă acel minim de cultură tehnică generală care să-i permită, dacă nu de „a crea“ autonom soluţia justă, să ştie să judece soluţiile propuse de experţi şi, deci, s-o aleagă pe cea justă din punctul de vedere „sintetic“ al tehnicii politice.

În altă parte, unde se vorbeşte de ceea ce se întîmplă în unele redacţii de reviste, care funcţionează în acelaşi timp ca redacţii şi ca cercuri de cultură, am descris un tip de colegiu în care se deliberează şi care caută să-şi incorporeze tehnica necesară pentru a putea acţiona realist. Aceste cercuri critică în mod colegial şi contribuie astfel la elaborarea lucrărilor diferiţilor redactori, a căror activitate este organizată după un plan şi o diviziune a muncii de mai înainte stabilite. Prin discuţiile

şi criticile colegiale (constînd din sugestii, sfaturi, indicaţii metodice, critică constructivă şi urmărind educaţia reciprocă) în care fiecare participă ca specialist în propria materie spre a completa competenţa colectivă, se reuşeşte în realitate să se ridice nivelul mediu al redactorilor la nivelul sau la capacitatea celui mai pregătit, asigurînd astfel revistei nu numai o colaborare tot mai aleasă şi mai organizată, dar şi condiţiile pentru naşterea unui grup omogen de intelectuali pregătiţi să depună o regulată şi metodică activitate „cărturărească" (nu numai de publicaţii ocazionale şi de studii parţiale, ci de lucrări organice de ansamblu).

Fără îndoială, în acest fel de activităţi colective, orice lucrare produce noi capacităţi şi posibilităţi de lucru întrucît creează condiţii tot mai organizate de lucru : fişiere, culegerea de materiale bibliografice, strîngerea operelor fundamentale de specialitate etc. Se impune o luptă riguroasă împotriva obişnuinţei lor de diletantism, de improvizaţie, de soluţii „oratorice" şi declamatorii. Lucrarea trebuie să se facă în special în scris şi tot în scris trebuie să fie făcute şi criticile, în note precise şi succinte, ceea ce se poate obţine distribuind din timp materialele etc. Scrierea notelor şi a criticilor este un principiu didactic devenit necesar din nevoia de a combate prolixitatea, declamaţia şi paralogismul create de vorbire. Acest fel de muncă intelectuală este necesară pentru a-i deprinde pe autodidacţi cu disciplina studiului pe care o dă activitatea şcolară regulată şi pentru taylorizarea muncii intelectuale. Astfel, este util principiul „fruntaşilor Sfintei Zita" despre care vorbeşte De Sanctis în amintirile despre şcoala napoletană a lui Basilio Puoti, adică este utilă o anume „stratificare" a capacităţilor şi aptitudinilor şi formarea de grupuri de lucru sub conducerea celor mai capabili şi mai înaintaţi, care să accelereze pregătirea celor mai înapoiaţi şi mai greoi.

Un punct important în studiul organizării practice a şcolii unice este cel care priveşte perioada de şcolaritate

în diferitele ei grade, conform cu vîrsta şi dezvoltarea intelectualo-morală a elevilor şi cu scopurile pe care şcoala vrea să le atingă. Şcoala unică sau de formaţie umanistică (termenul de umanism fiind înţeles în sens larg şi nu numai în sensul tradiţional) sau de cultură generală ar trebui să-şi propună să-i introducă pe tineri în activitatea socială numai după ce i-a înălţat la un anume grad de maturitate şi de capacitate, la creaţia intelectuală şi practică şi la autonomie în ceea ce priveşte orientarea şi iniţiativa. Fixarea vîrstei şcolare obligatorii depinde de condiţiile economice generale, întrucît acestea ar putea să-i silească pe tineri la o contribuţie productivă imediată. Şcoala unică cere ca Statul să preia cheltuielile care astăzi cad în sarcina familiei, pentru întreţinerea şcolarilor, adică transformă bugetul ministerului educaţiei naţionale de sus pînă jos, mărindu-l foarte mult şi complicîndu-l. Întreaga funcţie a educării şi formării noilor generaţii devine publică din particulară, pentru că numai aşa poate antrena toate generaţiile fără deosebiri de grupuri sau de caste. Dar această transformare a activităţii şcolare pretinde o extindere excepţională a organizării practice a şcolii, adică a clădirilor, a materialului ştiinţific, a corpului profesoral etc. Corpul profesoral, în special, ar trebui să fie mărit pentru că eficienţa şcolii este cu atît mai mare şi mai intensă cu cît este mai mic raportul dintre profesori şi elevi, ceea ce pune alte probleme care nu pot fi soluţionate nici repede, nici uşor. Nici chiar problema clădirilor nu este simplă, pentru că acest tip de şcoală ar trebui să fie o şcoală-colegiu, cu dormitoare, săli de mîncare, biblioteci de specialitate, săli potrivite pentru lucrările de seminar etc. De aceea, la început, noul tip de şcoală va trebui să fie, şi nu va putea să nu fie, decît pentru grupuri restrînse, pentru tineri aleşi prin concurs sau recomandaţi sub propria răspundere de instituţii adecvate.

Şcoala unică ar trebui să corespundă perioadei reprezentate astăzi de şcolile elementare şi medii, reorganizate nu numai din punct de vedere al conţinutului şi al

metodei de învățămînt, dar chiar și din punct de vedere al succesiunii diferitelor grade ale școlarității. Primul grad, cel elementar, nu ar trebui să dureze mai mult de trei-patru ani și alături de predarea primelor noțiuni „elementare" ale instrucțiunii — scris, citit, socotit, geografie, istorie — ar trebui să dezvolte partea care astăzi este neglijată, cea a „drepturilor și datoriilor", adică primele noțiuni despre Stat și despre Societate, ca elemente primordiale ale unei noi concepții despre lume care intră în luptă cu concepțiile date de diferitele medii sociale tradiționale, cu alte cuvinte concepțiile care pot fi numite folcloristice. Din punct de vedere didactic, problema care trebuie rezolvată este aceea de a modera și de a fecunda orientarea dogmatică proprie acestor primi ani. Restul cursului n-ar trebui să dureze mai mult de șase ani, astfel încît la cincisprezece-șasesprezece ani ar trebui să fie absolvite toate gradele școlii unice.

Se poate aduce obiecția că un astfel de curs este prea obositor, din cauza rapidității, dacă vrem să ajungem în mod efectiv la rezultatele pe care actuala organizare a școlii clasice și le propune dar nu le realizează. Se poate spune însă că astfel complexul noii organizări va trebui să cuprindă în sine elementele generale din cauza cărora, astăzi, cel puțin pentru o parte dintre elevi, cursul este, dimpotrivă, prea lent. Care sînt elementele acestea? Într-o serie de familii, îndeosebi din păturile intelectuale, copiii găsesc în viața familială o pregătire, o prelungire și o completare a vieții școlare, prind, cum se spune, din „aer" o întreagă cantitate de noțiuni și de aptitudini care le ușurează școlaritatea propriu-zisă. Ei învață și-și perfecționează limba literară, adică mijlocul de exprimare și de cunoaștere, tehnic superior mijloacelor pe care le posedă media populației școlare de la șase la doisprezece ani. Astfel, elevii de la oraș, prin simplul fapt că trăiesc la oraș și-au însușit, încă înainte de a împlini șase ani, o cantitate de noțiuni și de aptitudini care le permite să învețe mai ușor, mai repede și cu mai mult folos. În organizarea intimă a școlii unice trebuie să se creeze cel

puţin principalele dintre condiţiile acestea, pe lîngă faptul, care se-nţelege de la sine, că în paralel cu şcoala unică se dezvoltă o reţea de cămine de copii şi alte instituţii în care, încă înainte de vîrsta şcolară, copiii sînt obişnuiţi cu o anumită disciplină colectivă şi dobîndesc noţiuni şi aptitudini preşcolare. În realitate, şcoala unică ar trebui să fie organizată ca un colegiu, cu viaţă colectivă diurnă şi nocturnă, eliberată de actualele forme de disciplină ipocrită şi mecanică, iar studiul ar trebui să fie făcut în colectiv, cu ajutorul profesorilor şi al celor mai buni elevi, chiar şi în orele de studiu aşa-zis individual etc.

Problema fundamentală se pune pentru acea fază a şcolarităţii care este reprezentată astăzi de liceu şi care acum nu se deosebeşte de loc, ca tip de învăţămînt, de clasele precedente, decît prin presupunerea abstractă a unei mai mari maturităţi intelectuale şi morale a elevului potrivit cu vîrsta mai mare şi cu experienţa căpătată anterior.

De fapt, acum, între liceu şi universitate, adică între şcoala adevărată şi viaţă, există un salt, o adevărată întrerupere a continuităţii, nu o trecere raţională de la cantitate (vîrstă) la calitate (maturitate intelectuală şi morală). De la învăţămîntul aproape pur dogmatic, în care memoria joacă un mare rol, se trece la faza creatoare sau de muncă autonomă şi independentă. De la şcoala cu disciplina studiului impusă şi controlată în mod autoritar, se trece la o fază de studiu şi de muncă profesională în care autodisciplina intelectuală şi autonomia morală sînt practic nelimitate. Şi aceasta vine imediat după criza pubertăţii, cînd impetuozitatea pasiunilor instinctive şi elementare nu a terminat încă lupta cu frînele caracterului şi ale conştiinţei în formare. Trecerea este şi mai bruscă şi mai mecanică în Italia, unde nu este răspîndit în Universităţi principiul lucrării de „seminar“.

Iată, prin urmare, că în şcoala unică faza ultimă trebuie să fie concepută şi organizată ca faza decisivă în care urmează să se creeze valorile fundamentale ale

„umanismului", autodisciplina intelectuală şi autonomia morală necesare pentru specializarea ulterioară, fie ea cu caracter ştiinţific (studii universitare), fie cu caracter practic-productiv imediat (industrie, birocraţie, organizarea schimburilor etc.). Studiul şi însuşirea metodelor creatoare în ştiinţă şi în viaţă trebuie să înceapă în această ultimă fază a şcolii şi să nu mai fie un monopol al universităţii sau să fie lăsate la voia întîmplării în viaţa practică : această fază şcolară trebuie să contribuie la dezvoltarea responsabilităţii autonome în fiecare ins, să fie o şcoală creatoare. Trebuie să facem o distincţie între şcoala creatoare şi şcoala activă, chiar şi în forma pe care i-a dat-o metoda Dalton. Întreaga şcoală unică este şcoală activă, deşi trebuie să punem limită ideologiilor anarhice în acest domeniu şi să pretindem cu o anume energie generaţiilor adulte, adică Statului, „să-şi facă datoria de a forma" noile generaţii. Sîntem încă în faza romantică a şcolii active în care elementele luptei împotriva şcolii mecanice şi iezuite s-au extins în mod morbid, din motive de opoziţie şi polemică : trebuie să intrăm în faza „clasică", raţională, să găsim în scopurile pe care trebuie să le realizăm izvorul natural pentru elaborarea metodelor şi formelor.

Şcoala creatoare este încoronarea şcolii active : în prima fază se tinde la disciplină, apoi chiar la nivelare, la obţinerea unui anume fel de „conformism", care se poate numi „dinamic" ; în faza creatoare, pe baza realizată de „colectivizarea" tipului social, se tinde la dezvoltarea personalităţii, devenită autonomă şi responsabilă, dar cu o conştiinţă morală şi socială solidă şi omogenă. Astfel şcoala creatoare nu înseamnă o şcoală de „inventatori şi descoperitori" ; ea indică o fază şi o metodă de cercetare şi de cunoaştere şi nu un „program" predeterminat, cu obligaţia originalităţii şi a inovaţiei cu orice preţ. Ea mai arată că elevul, ca să dobîndească învăţătura, trebuie să depună un efort spontan şi autonom, profesorul exercitînd numai o funcţie de îndrumător prietenos, aşa cum se petrec, sau cum ar trebui să se petreacă

lucrurile la universitate. A descoperi singur, fără sugestii şi ajutoare din afară, un adevăr este un act de creaţie, chiar dacă adevărul este vechi, şi dovedeşte că elevul posedă metoda ; şi mai arată că, în orice caz, s-a păşit în faza maturităţii intelectuale în care pot fi descoperite adevăruri noi. De aceea, în această fază, activitatea şcolară fundamentală se va desfăşura în seminarii, în biblioteci, în laboratoare experimentale şi tot în timpul ei se vor aduna datele organice pentru orientarea profesională.

Realizarea şcolii unice însemnează începutul unor noi raporturi între munca intelectuală şi munca industrială nu numai în şcoală, ci în întreaga viaţă socială. Principiul unicităţii se va reflecta, prin urmare, în toate instituţiile de cultură, transformîndu-le şi dîndu-le un nou conţinut.

Problema noii funcţiuni pe care o vor putea avea universităţile şi academiile. Astăzi, aceste două instituţii sînt independente una faţă de cealaltă şi academiile sînt simbolul, adesea luat în derîdere pe bună dreptate, al rupturii dintre cultura superioară şi viaţă, dintre intelectuali şi popor (aşa se şi explică succesul pe care l-au avut, într-o oarecare măsură, futuriştii în prima lor perioadă de *Sturm und Drang* [26] antiacademică, antitradiţionalistă etc.).

Într-o nouă situaţie a raporturilor dintre viaţă şi cultură, dintre munca intelectuală şi munca industrială, academiile ar trebui să devină organizaţia culturală (de sistematizare, expansiune şi creaţie intelectuală) a elementelor care, după absolvirea şcolii unice, vor trece în munca profesională şi, totodată, un loc de întîlnire între ei şi universitari. Elementele sociale angajate în munca profesională nu trebuie să cadă în pasivitate intelectuală, ci trebuie să aibă la dispoziţia lor (dintr-o iniţiativă colectivă şi nu individuală, ca funcţie socială organică recunoscută a fi de necesitate şi utilitate publică) institute de specialitate în toate ramurile de cercetare şi de muncă ştiinţifică, cu care să poată colabora şi în

care să găsească tot sprijinul necesar pentru orice formă de activitate culturala pe care ar voi s-o întreprindă.

Structura academiilor va trebui să fie reorganizată şi reînsufleţită de sus pînă jos. Din punct de vedere teritorial, va avea o instituţie centrală de oameni competenţi şi specialişti, centre naţionale care îşi vor asocia marile instituţii existente, secţii regionale şi judeţene şi cercuri locale urbane şi rurale. Se vor face secţii pe specialităţi ştiinţifico-culturale care vor fi toate reprezentate în centrele superioare, dar numai parţial în cercurile locale. Se vor unifica diferitele tipuri de organizare culturală existente : academii, institute de cultură, cercuri filologice etc., completînd activitatea academică tradiţională, care se desfăşoară în special în sistematizarea ştiinţei sau în încercarea de a fixa o medie a gîndirii naţionale ca îndrumătoare a activităţii intelectuale, cu activităţi legate de viaţa colectivă, de lumea producţiei şi a muncii. Vor fi controlate conferinţele industriale, activitatea de organizare ştiinţifică a muncii, cabinetele experimentale de fabrică etc. Se va constitui un mecanism pentru selecţionarea şi avansarea capacităţilor individuale ale masei populare, care astăzi sînt sacrificate sau se pierd în erori şi încercări fără ieşire. Fiecare cerc local va trebui să aibă în mod necesar secţia de ştiinţe morale şi politice şi să organizeze rînd pe rînd celelalte secţii speciale pentru a discuta aspectele tehnice ale problemelor industriale, agrare, de organizare şi raţionalizare a muncii în fabrici, în agricultură, în birouri etc. Congresele periodice de diferite grade îi vor face cunoscuţi pe cei mai capabili.

Ar fi util să avem lista completă a academiilor şi a celorlalte organizaţii culturale existente astăzi şi a temelor care sînt tratate în mod precumpănitor în lucrările lor şi publicate în „Analele" lor ; în mare parte, este vorba de cimitire ale culturii şi, totuşi, ele au o funcţie în psihologia clasei diriguitoare.

Colaborarea dintre aceste instituţii şi universităţi ar trebui să fie foarte strînsă, ca şi cu toate şcolile superioare de specialitate de orice fel (militare, navale etc.), scopul urmărit fiind de a obţine o centralizare a culturii naţionale şi de a da un impuls acestei culturi, centralizare şi impuls care ar fi superioare acelora ale Bisericii Catolice.*

* Această schemă de organizare a muncii culturale după principiile generale ale şcolii unice ar trebui să fie dezvoltată cu grijă în toate părţile ei şi să servească drept călăuză în constituirea chiar şi a celui mai elementar şi primitiv centru de cultură care ar trebui conceput ca o moleculă şi ca un embrion al celei mai masive structuri. Chiar şi iniţiativele, care se ştie că sînt tranzitorii şi experimentale, ar trebui să fie concepute ca fiind capabile de a fi absorbite în schema generală şi, în acelaşi timp, ca elemente vitale care tind să creeze întreaga schemă. De studiat cu atenţie organizarea şi dezvoltarea Rotary Club-ului [27].

Ruptura determinată de reforma Gentile între şcoala elementară şi medie, de o parte, şi şcoala superioară, de cealaltă parte. Înainte de reformă, o asemenea ruptură exista, într-o formă foarte accentuată, numai între şcoala profesională, de o parte, şi şcolile medii şi superioare, de cealaltă parte. Şcoala elementară era pusă într-un fel de limb, prin unele caractere specifice.

În şcolile elementare două elemente serveau la educarea şi formarea copiilor : primele noţiuni de ştiinţe naturale şi noţiunile despre drepturile şi datoriile cetăţeanului. Noţiunile ştiinţifice trebuiau să introducă pe elev în *societas rerum* [28], drepturile şi datoriile în viaţa statală şi în societatea civilă. Noţiunile ştiinţifice intrau în luptă cu concepţia magică despre lume şi despre natură pe care copilul o absoarbe din mediul îmbibat de folclor, după cum noţiunile despre drepturi şi datorii intrau în luptă cu tendinţa spre barbaria individuală şi locală care este şi ea un aspect al folclorului. Şcoala cu învăţătura ei luptă împotriva folclorului, cu toate sedimentările tradiţionale ale concepţiei despre lume ale acestuia, spre a difuza o concepţie mai modernă ale cărei elemente primitive şi fundamentale sînt date de învăţătura despre existenţa legilor naturii ca fiind ceva obiectiv şi rebel la care trebuie să te adaptezi ca să poţi să le domini, precum şi de învăţătura despre legile civile şi statale, care sînt un produs al unei activităţi umane şi care sînt stabilite de om şi pot fi schimbate de om, în scopul dezvoltării sale colective. Legile civile şi statale îi organizează pe oameni în modul cel mai potrivit istoriceşte ca să domine legile naturii, adică să le faciliteze activitatea,

acesta fiind modul propriu al omului de a participa activ la viaţa naturii spre a o transforma şi a o socializa tot mai adînc şi mai extins. Se poate spune, prin urmare, că principiul educativ pe care se bazau şcolile elementare era conceptul de muncă, iar acesta nu se poate realiza în întreaga lui putere de expansiune şi de productivitate fără o cunoaştere exactă şi realistă a legilor naturii şi fără o ordine legală care să regleze în mod organic viaţa oamenilor între ei, ordine care trebuie să fie respectată printr-o convenţie spontană şi nu numai printr-o impunere din afară, dintr-o necesitate recunoscută şi pe care şi-o propun ei înşişi ca libertate şi nu din constrîngere. Conceptul de muncă şi munca însăşi (activitatea teoretico-practică) alcătuiesc principiul educativ imanent în şcoala elementară, întrucît ordinea socială şi statală (drepturi şi datorii) este introdusă şi identificată cu ordinea naturală prin muncă. Conceptul despre echilibrul dintre ordinea socială şi ordinea naturală bazat pe muncă, pe activitatea teoretico-practică a omului, crează primele elemente ale unei intuiţii a lumii, eliberată de orice magie şi vrăjitorie, şi constituie punctul de sprijin pentru dezvoltarea ulterioară a unei concepţii istorice, dialectice, despre lume, pentru a înţelege mişcarea şi devenirea, pentru a evalua cantitatea de eforturi şi de sacrificii pe care le-a făcut trecutul pentru prezent şi pe care prezentul le face pentru viitor, pentru a concepe actualitatea ca sinteză a trecutului, a tuturor generaţiilor trecute, care se proiectează în viitor. Aceasta este baza şcolii elementare. Că ea şi-a dat toate roadele, că în corpul profesoral exista conştiinţa sarcinii lor şi a conţinutului filosofic al sarcinii lor, aceasta este altă problemă, legată de critica gradului de conştiinţă civică a întregii naţiuni, corpul profesoral nefiind decît o parte a acesteia, şi mai nefericită, în nici un caz o avangardă.

Nu este cu totul exact că instrucţia nu este şi educaţie. A fost o gravă eroare a pedagogiei idealiste că a insistat prea mult în acestă distincţie şi efectele se şi văd în şcoala reorganizată de această pedagogie.

Pentru ca instrucţia să nu fie şi educaţie, ar trebui ca elevul să fie un simplu element pasiv, un „receptor mecanic" de noţiuni abstracte, ceea ce este absurd şi ceea ce, de altfel, este negat „în mod abstract" de către cei ce susţin educaţia pură tocmai împotriva instrucţiei mecanice. Ceea ce este „cert" devine „adevăr" în conştiinţa copilului. Dar conştiinţa copilului nu este ceva „individual" (şi cu atît mai puţin individualizat), este reflexul grupului social din care face parte copilul, al raporturilor sociale aşa cum se leagă ele în familie, între vecini, în sat etc. Conştiinţa individuală a marii majorităţi a copiilor reflectă raporturi civice şi culturale diferite şi antagonice faţă de acelea care sînt reprezentate de programele şcolare. Ceea ce este „cert" într-o cultură avansată devine „adevăr" în cadrul unei culturi fosilizate şi anacronice ; nu există unitate între şcoală şi viaţă şi, prin urmare, nu există unitate între instrucţie şi educaţie. De aceea se poate spune că, în şcoală, legătura instrucţie-educaţie poate fi reprezentată numai de munca vie a profesorului, în măsura în care profesorul este conştient de opoziţia dintre tipul de societate şi de cultură pe care îl reprezintă el însuşi şi tipul de societate şi de cultură reprezentat de elevii săi şi în măsura în care este conştient de sarcina sa, constînd în a accelera şi a disciplina formarea copilului în conformitate cu tipul superior ce se află în luptă cu tipul inferior. Cînd corpul profesoral este slab şi legătura instrucţie-educaţie nu este menţinută iar problema învăţămîntului se rezolvă după scheme hîrţogăreşti în care este exaltată educaţia, atunci activitatea profesorului va fi şi mai deficientă şi vom avea o şcoală retorică, lipsită de seriozitate, pentru că va lipsi întruparea materială a acelui „cert", iar adevărul va fi adevăr de vorbe, adică retorică.

Degenerarea se vede şi mai bine în şcoala medie, la cursurile de literatură şi de filosofie. Mai înainte, elevii, îşi formau cel puţin un anume „bagaj" sau „zestre" (după gust) de noţiuni concrete. Acum, cînd profesorul trebuie să fie mai cu seamă filosof şi estet, elevul neglijează

noțiunile concrete și își „umple capul“ cu formule și cuvinte care n-au, de cele mai multe ori, nici un sens pentru el și care sînt uitate foarte repede. Lupta împotriva vechii școli era justă, dar reforma nu era un lucru atît de simplu pe cît părea, nu era vorba de scheme programatice, ci de oameni și nu de oameni care devin imediat profesori, ci de întregul complex social a cărui expresie sînt oamenii. În realitate, un profesor mediocru poate reuși să obțină ca elevii să devie mai *instruiți*, dar nu va reuși să obțină ca ei să fie mai culți ; el va dezvolta cu scrupulozitate și cu conștiință birocratică partea mecanică a școlii și elevul, dacă este un creier activ, va ordona, în ceea ce îl privește, cu ajutorul mediului social, „bagajul“ acumulat. Cu noile programe, care coincid cu o scădere generală a nivelului corpului profesoral, nu va mai exista nici un fel de „bagaj“ de ordonat. Noile programe ar fi trebuit să suprime cu totul examenele. A da examen, acum, este un „joc de noroc“ cu mult mai mult ca înainte. O dată exactă rămîne veșnic o dată exactă, oricine ar fi profesorul care examinează, iar o „definiție“ rămîne veșnic o definiție ; dar o judecată, o analiză estetică sau filosofică ?

Eficacitatea educativă a vechii școli medii italiene, așa cum o organizase vechea lege Casati, nu trebuie căutată (sau negată) în voința expresă de a fi sau nu școală educativă, ci în faptul că organizarea ei și programele ei erau expresia unui mod tradițional de viață intelectuală și morală, a unui climat cultural răspîndit în întreaga societate italiană printr-o foarte veche tradiție. Faptul că un astfel de climat și un astfel de mod de a trăi au intrat în agonie și că școala s-a rupt de viață a determinat criza școlii. A critica programele și organizarea disciplinară a școlii nu înseamnă absolut nimic, dacă nu se ține seama de aceste condiții. Astfel ne întoarcem la participarea în mod real activă a elevului în școală, participare care poate exista numai dacă școala este legată de viață. Noile programe, cu cît afirmă și teoretizează mai mult activitatea elevului și colaborarea sa activă cu

munca profesorului, cu atît sînt mai gîndite ca şi cum elevul ar fi un simplu element pasiv.

În vechea şcoală, studiul gramatical al limbilor latină şi greacă, împreună cu studiul literaturilor şi al istoriilor politice respective, era un principiu educativ, întrucît idealul umanist, întruchipat de Atena şi Roma, era răspîndit în întreaga societate, era un element esenţial al vieţii şi culturii naţionale. Chiar şi mecanicitatea studiului gramatical era însufleţită de perspectiva culturală. Noţiunile nu erau învăţate în vederea unui scop imediat practico-profesional. Scopul părea dezinteresat pentru că interesul era dezvoltarea interioară a personalităţii, formarea caracterului prin absorbirea şi asimilarea întregului trecut cultural al civilizaţiei moderne europene. Latina şi greaca nu erau învăţate ca să fie vorbite şi pentru ca cei care le învăţaseră să se facă ospătari, interpreţi sau corespondenţi comerciali. Erau învăţate pentru a cunoaşte direct civilizaţia celor două popoare, presupusă ca o necesitate a civilizaţiei moderne, adică pentru a fi ei înşişi şi a se cunoaşte pe sine în mod conştient. Este multă nedreptate şi improprietate în acuzaţia de mecanicitate şi de ariditate ce se aducea faptului că limba greacă şi latina se învăţau mecanic după gramatică. Ai de-a face cu copii pe care trebuie să-i faci să capete anume deprinderi de sîrguinţă, de exactitate, de ţinută intelectuală şi chiar fizică, de concentrare psihică asupra unor anume subiecte, care nu pot fi învăţate fără o repetiţie mecanică de gesturi disciplinate şi metodice. Un savant de patruzeci de ani ar fi oare în stare să stea la masa de lucru şasesprezece ore în şir, dacă nu şi-ar fi însuşit în mod silit, de copil, prin constrîngere mecanică, aptitudinile psihofizice potrivite ? Dacă vrem să selecţionăm mari savanţi, trebuie să începem cu aceste deprinderi şi trebuie să cercetăm toată aria şcolară pentru a scoate la iveală cele cîteva mii sau sute sau numai duzini de savanţi de mare clasă de care are nevoie orice civilizaţie (deşi se poate îmbunătăţi situaţia în acest domeniu

cu ajutorul subsidiilor ştiinţifice adecvate, fără să ne întoarcem la metodele şcolare ale iezuiţilor).

Se învaţă limba latină (sau mai bine, se studiază limba latină) se analizează pînă în propoziţiile cele mai elementare, se analizează un lucru mort, este adevărat, dar nici o analiză făcută de un copil nu poate fi făcută decît pe lucruri moarte. De altfel, nu trebuie să uităm că acolo unde studiul este făcut în forma aceasta, viaţa romanilor rămîne un mit care într-o anume măsură l-a interesat pe copil şi-l interesează, astfel că în ceea ce socotim că este mort se află ceva foarte viu. Şi-apoi, limba este moartă, este analizată ca un lucru inert, ca un cadavru pe masa anatomică, dar retrăieşte continuu în exemple, în naraţiuni. S-ar putea face acelaşi studiu cu limba italiană ? Imposibil. Nici o limbă vie n-ar putea să fie studiată ca limba latină : ar fi şi *ar părea* absurd. Nici unul dintre copii nu ştie limba latină atunci cînd începe s-o studieze cu această metodă analitică sau cu oricare altă metodă. O limbă vie ar putea fi cunoscută şi ar fi suficient ca un singur elev s-o cunoască pentru ca farmecul să dispară : toţi ar da fuga numaidecît la şcoala Berlitz. Limba latină se prezintă (ca şi limba greacă) imaginaţiei ca un mit, chiar şi pentru profesor. Nu studiem limba latină ca să învăţăm latineşte. De multă vreme, printr-o tradiţie cultural-şcolară a cărei origine şi dezvoltare ar putea fi cercetată, limba latină este studiată ca un element al unui program şcolar ideal, element care însumează şi satisface o întreagă serie de exigenţe pedagogice şi psihologice. Limba latină este studiată pentru a obişnui pe elevi să studieze într-un anumit fel, să analizeze un corp istoric ce poate fi tratat ca un cadavru care neîncetat învie, pentru a-i obişnui să raţioneze, să gîndească scheme abstracte, fiind capabili să coboare apoi în viaţa reală imediată, să vadă, în orice fapt sau dat, ceea ce este general şi ceea ce este particular, conceptul şi insul. Şi ce nu înseamnă, din punct de vedere educativ, comparaţia continuă dintre limba latină şi limba maternă ? Deosebirea şi identificarea cuvintelor şi a conceptelor, întreaga logică

formală cu contradicţiile contrariilor şi analiza distinctelor, cu mişcarea istorică a întregului complex lingvistic care se modifică în timp, care este în continuă devenire şi nu este numai fenomen static. În cei opt ani de gimnaziu-liceu se studiază întreaga limbă istoriceşte reală, după ce elevii au cunoscut-o, abstract, în formă de gramatică. Se studiază de la Ennius (şi chiar de la cuvintele din fragmentele celor douăsprezece table) la Fedru şi la scriitorii creştini-latini. Se analizează un proces istoric de la naşterea şi pînă la moartea lui în timp, moarte aparentă, pentru că se ştie că limba italiană, cu care este mereu confruntată limba latină, este limba latină modernă. Se studiază gramatica unei anume epoci, o abstracţiune, vocabularul unei perioade determinate, dar se studiază (prin comparaţie) gramatica şi vocabularul fiecărui autor şi înţelesul fiecărui termen în fiecare „perioadă" (stilistică) determinată. Se descopere astfel că vocabularul şi gramatica lui Fedru nu sînt nici ale lui Cicero, nici ale lui Plaut sau ale lui Lactanţiu, nici ale lui Tertulian, că un acelaşi grup de sunete nu are acelaşi înţeles în timpuri diferite, la scriitori diferiţi. Se compară în mod continuu limba latină cu limba italiană, dar fiecare cuvînt este un concept, o imagine, care capătă nuanţe diferite după timp şi după oameni, în fiecare dintre cele două limbi comparate. Se studiază istoria literară a cărţilor scrise în limba latină, istoria politică, faptele de seamă ale oamenilor care au vorbit latineşte. Educaţia elevului este determinată de tot acest complex organic, de faptul că a parcurs chiar singur întreg acest itinerar, cu etapele respective etc. S-a cufundat în istorie, a dobîndit o intuiţie istoricistă a lumii şi a vieţii, care devine o a doua natură, aproape o spontaneitate, pentru că nu este inculcată în mod pedant dintr-o „voinţă" educativă din afară. Studiul limbilor clasice educa, fără nici o intenţie declarată, cu o minimă intervenţie „educativă" a profesorului : educa pentru că instruia. Se făceau experienţe logice, artistice, psihologice fără „a se gîndi la ele", fără a se

privi mereu în oglindă, și îndeosebi se făcea o mare experiență „sintetică", filosofică, de dezvoltare istorico-reală. Aceasta nu înseamnă (și ar fi o prostie s-o gîndim) că limba greacă și limba latină, ca atare, ar avea calități intrinseci taumaturgice în domeniul educativ. Este o întreagă tradiție culturală care trăiește mai ales în afara școlii și care, într-un mediu dat, produce astfel de efecte. Se vede, de altfel, cum școala, după ce s-a schimbat tradiționala intuiție a culturii, a intrat în criză și a intrat în criză și studiul limbilor latină și greacă.

Va trebui să înlocuim limbile greacă și latină, ca centru de greutate al școlii formative și le vom înlocui, dar nu va fi ușor să organizăm noua materie sau noua serie de materii într-o ordine didactică astfel ca să dea rezultate echivalente de educație și de formare generală a personalității, plecînd de la copil și pînă în pragul alegerii profesionale. Într-adevăr, în această perioadă studiul, sau cea mai mare parte a studiului, trebuie să fie (sau să pară elevilor) dezinteresat, cu alte cuvinte să nu aibă scopuri practice imediate, sau prea imediate, trebuie să fie formativ, chiar dacă este „instructiv", adică bogat în noțiuni concrete. În școala actuală, din cauza profundei crize a tradiției culturale și a concepției despre viață și despre om, se observă un proces de degenerare progresivă : școlile de tip profesional, adică preocupate de a satisface interese practice imediate, trec înaintea școlii formative, care este imediat dezinteresată. Aspectul cel mai paradoxal este că acest tip nou de școală apare și este înfățișată ca democratică, în timp ce, dimpotrivă, nu numai că ea este destinată să perpetueze deosebirile sociale, ci să le și cristalizeze în forme chinezești.

Școala tradițională a fost oligarhică pentru că era destinată noii generații a grupurilor conducătoare, hărăzită la rîndul ei să devină conducătoare, dar nu era oligarhică prin felul învățămîntului. Nu dobîndirea capacităților conducătoare, nu tendința de a forma oameni superiori pun pecetea socială pe un tip de școală. Pecetea socială este dată de faptul că fiecare grup social are un tip propriu

de şcoală, destinat să perpetueze în aceste grupuri o anumită funcţie tradiţională, conducătoare sau instrumentală. Dacă voim să rupem această urzeală, trebuie, prin urmare, nu să înmulţim şi să organizăm după grade tipurile de şcoală profesională, ci să creăm un tip unic de şcoală pregătitoare (elementară-medie), care să-l conducă pe tînăr pînă în pragul alegerii profesionale, formîndu-l, în timpul acesta, ca persoană capabilă să gîndească, să studieze, să conducă sau să controleze pe cel care conduce.

Înmulţirea tipurilor de şcoală profesională tinde, prin urmare, să eternizeze deosebirile tradiţionale, dar cum, în aceste deosebiri, tind să se realizeze unele stratificări interne, toate acestea fac să se nască impresia de tendinţă democratică. Salahor şi muncitor calificat, de pildă, ţăran şi topometru sau mic agronom etc. Dar tendinţa democratică, intrinsecă, nu poate să însemne numai că un salahor devine muncitor calificat, ci că orice „cetăţean" poate deveni „guvernant" şi că societatea îl pune, fie şi „în mod abstract", în condiţiile generale de a putea deveni. Democraţia politică tinde să facă să coincidă guvernanţi şi guvernaţi (în sensul de guvernare cu consimţămîntul guvernaţilor), asigurîndu-i fiecărui guvernat dobîndirea gratuită a capacităţilor şi a pregătirii tehnice generale necesare în vederea acestui scop. Dar tipul de şcoală care se dezvoltă ca şcoală pentru popor nu caută nici măcar să menţină iluzia, pentru că ea se organizează tot mai mult aşa fel ca să restrîngă baza păturii guvernante pregătită tehnic, într-un mediu social politic care restrînge şi mai mult „iniţiativa privată" în sensul de a da această capacitate şi pregătire tehnico-politică, astfel încît ne întoarcem mai degrabă la diviziunile în pături sociale fixate şi cristalizate „juridic" decît la depăşirea împărţirii în grupuri : înmulţirea şcolilor profesionale tot mai specializate chiar de la începutul vieţii şcolare este una din manifestările cele mai frapante ale acestei tendinţe.

În legătură cu dogmatismul, cu criticismul și istoricismul în școala elementară și medie, trebuie să observăm că noua pedagogie a voit să înfrîngă dogmatismul chiar în domeniul instrucțiunii, al dobîndirii noțiunilor concrete, adică tocmai în domeniul în care un anumit dogmatism este practic inevitabil și poate fi reabsorbit și dizolvat numai în întregul ciclu școlar (nu se poate preda gramatica istorică în clasele elementare și în gimnazii), dar este apoi nevoită să vadă introdus dogmatismul prin excelență în domeniul gîndirii religioase și în mod implicit să vadă că întreaga istorie a filosofiei este descrisă ca o succesiune de nebunii și de deliruri. În predarea filosofiei, noul curent pedagogic sărăcește învățămîntul (cel puțin pentru elevii — și aceștia alcătuiesc marea majoritate — care nu primesc ajutoare intelectuale în afara școlii, în familie sau în mediul familial și trebuie să se formeze numai cu indicațiile pe care le primesc în clasă) și îi coboară, practic, nivelul, deși, rațional, pare foarte frumos, un frumos utopic. Filosofia descriptivă tradițională, întărită de un curs de istoria filosofiei și de lectura unui anumit număr de filosofi, pare practic, cel mai bun lucru. Filosofia descriptivă și dătătoare de definiții poate să fie o abstracție dogmatică, așa cum sînt gramatica și matematica, dar este o necesitate pedagogică și didactică. 1 = 1 este o abstracțiune, dar nimeni nu ajunge să gîndească, din această cauză, că 1 muscă este egală cu 1 elefant. Chiar și regulile logicii formale sînt abstracțiuni de același fel, sînt ca gramatica gîndirii normale și totuși trebuie să le studiezi pentru că nu sînt înnăscute, ci trebuie să fie dobîndite prin muncă și reflecție. Noul curent pedagogic presupune că posedăm logica formală atunci cînd gîndim, dar nu ne arată cum trebuie s-o dobîndim, așa că este ca și cum ar fi presupus-o înnăscută. Logica formală este ca gramatica : este asimilată „trăind", chiar dacă învățarea ei a fost în mod necesar schematică și abstractă, pentru că elevul nu este un disc de gramo-

fon, nu este un recipient pasiv, mecanic, chiar dacă convenţionalitatea liturgică a examenelor îl face, cîteodată, să apară aşa. Raportul acestor scheme educative cu spiritul copilului este întotdeauna activ şi creator, aşa cum activ şi creator este raportul dintre muncitor şi uneltele lui de lucru : un calibru este, şi el, un ansamblu de abstracţiuni şi totuşi nu se produc obiecte reale fără calibrare, obiecte reale care sînt raporturile sociale şi cuprind, implicit, idei.

Elevul care se trudeşte cu *barbara, baralipton*[29], oboseşte desigur, şi trebuie să căutăm ca el să depună numai efortul indispensabil şi nu mai mult, dar este de asemenea sigur că va trebui mereu să depună eforturi pentru a învăţa să se constrîngă pe sine însuşi la privaţiuni şi la limitarea mişcărilor fizice, adică să se supună unei ucenicii psihofizice. Multă lume trebuie să fie convinsă că şi studiul este o meserie, şi una foarte obositoare, cu o ucenicie specială, nu numai intelectuală, ci şi muscularo-nervoasă : este un proces de adaptare, este o deprindere dobîndită cu sforţare, cu plictiseală şi chiar cu suferinţă. Participarea maselor tot mai largi la şcoala medie poartă cu sine tendinţa de a slăbi disciplina studiului, de a cere „înlesniri“. Mulţi cred chiar că dificultăţile sînt artificiale pentru că sînt obişnuiţi să considere muncă şi oboseală numai munca manuală. Problema este complexă. Desigur, copilul unei familii tradiţionale de intelectuali depăşeşte mai uşor procesul de adaptare psihofizică. Chiar cînd intră pentru prima oară în clasă, el are mai multe avantaje faţă de colegii lui, are o orientare dobîndită din deprinderile familiale, îşi concentrează mai uşor atenţia pentru că are obişnuinţa ţinutei fizice etc. La fel, fiul unui muncitor din oraş suferă mai puţin intrînd într-o fabrică decît un băiat de ţărani sau decît un tînăr ţăran pregătit pentru viaţa rurală. Chiar şi regimul alimentar are importanţă etc. etc. Iată de ce mulţi din popor cred că în dificultatea studiului există o „şmecherie“ în dauna lor (atunci cînd nu socot că ei sînt proşti din natură) :

văd pe un domn (şi pentru mulţi, îndeosebi la ţară, domn înseamnează intelectual) că face cu dezinvoltură şi vădită uşurinţă un lucru care pe fiii lor îi costă lacrimi şi sînge şi atunci se gîndesc că există o „şmecherie". Într-o nouă situaţie, problemele acestea pot deveni foarte aspre şi va trebui să rezistăm la tendinţa de a face să devină uşor ceea ce nu poate deveni uşor fără să fie denaturat. Dacă vom voi să creăm o nouă pătură de intelectuali, pînă la cele mai mari specializări, dintr-un grup social care nu are dezvoltate, tradiţional, aptitudinile necesare, vom avea de depăşit dificultăţi extraordinare.

TRADUCTIBILITATEA LIMBAJELOR ŞTIINŢIFICE ŞI FILOSOFICE

În 1921, vorbind despre chestiuni de organizare, Lenin a scris sau a spus (aproape) aşa: N-am ştiut „să traducem" limba noastră în limbile europene.

Avem de rezolvat problema: dacă traductibilitatea reciprocă a diferitelor limbaje filosofice şi ştiinţifice este un element „critic" propriu oricărei concepţii despre lume sau este propriu numai marxismului (în mod organic) şi poate fi însuşit doar parţial de alte filosofii. Traductibilitatea presupune că o anume fază a civilizaţiei are o expresie culturală „fundamental" identică, chiar dacă limbajul este istoriceşte diferit, determinat de tradiţia particulară a oricărei culturi naţionale şi a oricărui sistem filosofic, de predominarea unei activităţi intelectuale sau practice etc. Astfel, trebuie să vedem dacă traductibilitatea este posibilă între expresiile unor faze diferite de civilizaţie, întrucît aceste faze sînt momente de dezvoltare una dintr-alta şi, prin urmare, se integrează pe rînd, sau dacă o expresie dată poate fi tradusă cu termenii unei faze anterioare ale aceleiaşi civilizaţii, fază anterioară care însă este mai inteligibilă decît limbajul dat etc. Se pare că se poate spune că numai în marxism „traducerea" este organică şi profundă, în timp ce, din alte puncte de vedere, este adesea un simplu joc de „schematisme" generale.

Pasajul din *Sfînta familie* în care se afirmă că limbajul politic francez al lui Proudhon corespunde şi se poate traduce în limbajul filosofiei clasice germane este foarte important pentru a înţelege unele aspecte ale marxismului, pentru a găsi soluţia multor contradicţii aparente ale dezvoltării istorice şi pentru a răspunde la cîteva obiecţii

superficiale împotriva acestei teorii istoriografice (este util şi pentru combaterea unor abstractisme mecaniciste).

Trebuie să vedem dacă acest principiu critic poate fi apropiat sau confundat cu afirmaţii analoage. În numărul din septembrie-octombrie 1930 din „Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica", într-o scrisoare deschisă adresată de Luigi Einaudi lui Rodolfo Benini („Se esiste, storicamente, la pretesa ripugnanza degli economisti verso il concetto dello Stato produttore" <Dacă există, istoric, pretinsa repulsie a economiştilor faţă de conceptul Statului producător>),, citim într-o notă de la pag. 303 :

„Dacă aş poseda minunata facultate pe care o avea, în cel mai mare grad, regretatul prieten Vailati de a traduce orice teorie din limbajul geometric în cel algebric, din limbajul hedonist în cel al moralei kantiene, din terminologia economică pur normativă în cea aplicată preceptistică, aş putea încerca să retraduc pagina lui Spirito în formulistica ta, adică în economia clasică. Ar fi un exerciţiu fecund, asemănător cu acelea pe care Loria istoriseşte că le-a făcut în tinereţe, de a expune succesiv o anume demonstraţie economică mai întîi în limbajul lui Adam Smith, apoi în cel al lui Riccardo şi pe urmă în limbajele lui Marx, Stuart Mill şi Cairnes. Dar sînt exerciţii pe care, aşa cum proceda Loria, după ce le-ai făcut, le pui în sertar. Ajută ca să ne înveţe modestia pe fiecare din noi, cînd, pentru o clipă, ne facem iluzia că am văzut ceva nou. Pentru că dacă acest lucru nou putea fi spus cu cuvintele lor şi să se încadreze în gîndirea celor vechi, este un semn că acest lucru era cuprins în gîndirea lor. Dar nu pot şi nici nu trebuie să împiedice ca fiecare generaţie să se folosească de limbajul care se adaptează mai bine la felul ei de a gîndi şi de a înţelege lumea. Istoria se scrie din nou. De ce nu s-ar putea scrie din nou şi ştiinţa economică mai întîi în termenii de cost de producţie, apoi de utilitate, pe urmă de echilibru static şi după aceasta de echilibru dinamic?"

Punctul de plecare metodologico-critic al lui Einaudi este foarte circumscris şi se referă mai degrabă la limbajele particulare ale unor personalităţi ale ştiinţei decît la limbajele culturilor naţionale. Einaudi se leagă de

curentul reprezentat de unii pragmatişti italieni : de Pareto, de Prezzolini. El îşi propune, cu scrisoarea sa, scopuri critice şi metodologice destul de limitate : vrea să-i dea o mică lecţie lui Ugo Spirito, la care, foarte adesea, noutatea ideilor, a metodelor, a punerii problemelor este pur şi simplu o chestiune verbală, de terminologie, de „jargon" personal sau de grup. Trebuie văzut totuşi dacă acesta nu este primul pas al problemei mai vaste şi mai profunde care este implicită în afirmaţia din *Sfînta Familie*.

Aşa cum doi „savanţi", care s-au format pe terenul aceleiaşi culturi fundamentale, cred că susţin „adevăruri" diferite numai pentru că folosesc un limbaj ştiinţific diferit (nu spunem că între ei nu există nici o deosebire şi că aceasta n-ar avea nici o semnificaţie), tot aşa două culturi naţionale, expresii ale unor civilizaţii fundamental asemănătoare, cred că sînt diferite, opuse, antagoniste, una superioară celeilalte, pentru că folosesc limbaje de tradiţie diferite, formate prin activităţi caracteristice şi particulare pentru fiecare dintre ele : limbaj politico-juridic în Franţa, filosofic, doctrinar, teoretic în Germania. În realitate, pentru istoric, aceste civilizaţii sînt traductibile reciproc, una se poate reduce la cealaltă. Această traductibilitate nu este „perfectă" desigur, în toate amănuntele, chiar importante (dar ce limbă este traductibilă exact în alta ? şi ce cuvînt este traductibil exact într-o altă limbă ?), dar este traductibilă în „fondul esenţial". Este posibil ca o limbă să fie în mod real superioară altei limbi, dar aproape niciodată în ceea ce pretind reprezentanţii şi învăţaţii ei fanatici şi mai ales aproape niciodată în complexul ei : progresul real al civilizaţiei se face prin colaborarea tuturor popoarelor, prin „elanuri" naţionale, dar asemenea elanuri privesc aproape întotdeauna activităţi culturale determinate sau grupuri de probleme.

Filosofia gentileană este astăzi aceea care se preocupă mai mult de „cuvinte", de „terminologii", de „jargon", care dă drept „creaţii" pe acelea care în realitate nu sînt

decît expresii verbale noi, nu totdeauna prea reuşite şi adecvate. De aceea, nota lui Einaudi l-a exasperat pe Ugo Spirito, care n-a reuşit însă să dea un răspuns închegat.

Observaţia din *Sfînta Familie* că limbajul politic francez este echivalent cu limbajul filosofiei clasice germane a fost exprimată „poetic" de Carducci în expresia: „A decapitat pe Immanuel Kant, Dumnezeu — Maximilien Robespierre, rege". În legătură cu această apropiere carducciană între politica practică a lui M. Robespierre şi gîndirea speculativă a lui I. Kant, B. Croce însemnează o serie de „izvoare" filologice foarte interesante, dar care pentru Croce au o însemnătate pur filologică şi culturală, fără nici o semnificaţie teoretică şi „speculativă". Carducci a luat motivul din Heinrich Heine (cartea a treia din *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* *<Contribuţie la istoria religiei şi a filosofiei în Germania>* din 1834). Dar apropierea lui Robespierre de Kant nu este a lui Heine. Croce, care a căutat originea apropierii, scrie că a găsit o aluzie îndepărtată într-o scrisoare a lui Hegel din 21 iulie 1795, adresată lui Schelling *, dezvoltată apoi în lecţiile pe care Hegel le-a ţinut despre istoria filosofiei şi despre filosofia istoriei. În primele *Lecţii de istoria filosofiei*, Hegel spune că „filosofiile lui Kant, Fichte şi Schelling cuprind în formă de gîndire revoluţia" către care, în ultima vreme, adică într-o mare epocă a istoriei universale, spiritul s-a îndreptat în Germania şi la care „numai două popoare au luat parte, Germanii şi Francezii, deşi sînt opuşi între ei, sau tocmai pentru că sînt „opuşi", astfel încît, în timp ce, în Germania, noul principiu „a ţîşnit ca spirit şi concept", în Franţa, dimpotrivă, s-a desfăşurat „ca realitate concretă" **. În *Lecţii de filosofia istoriei*, Hegel arată că principiul voinţei formale, al libertăţii abstracte, după care „simpla unitate a

---

* Cuprinsă în *Briefe von und an Hegel (Scrisori de la şi către Hegel)*, Leipzig, 1887, I, pp. 14—16.

** Cfr. „Vorles. über die Gesch. d. Philos.", Berlin, 1844, III, p. 485.

autoconştiinţei, Eul, este libertatea absolut independentă şi izvorul tuturor determinărilor universale", „a rămas la germani o *pură teorie,* dar francezii au voit să o înfăptuiască practic" *. Tocmai acest pasaj al lui Hegel a fost, se pare, parafrazat în *Sfînta Familie* unde este apărată o afirmaţie a lui Proudhon împotriva celor spuse de Bauer — sau dacă nu este apărată, este explicată după acest canon ermeneutic hegelian. Dar pasajul din Hegel pare mult mai important ca „izvor" al gîndirii exprimate în *Tezele despre Feuerbach* că „filosofii au explicat lumea şi este vorba acum să o schimbăm", cu alte cuvinte că filosofia trebuie să devie politică pentru a se adeveri, pentru a continua să fie filosofie, că „teoria pură" trebuie să fie „înfăptuită practic", trebuie să devină „realitate concretă", ca izvor al afirmaţiei lui Engels că filosofia clasică germană are ca moştenitor legitim poporul german ** şi, în sfîrşit, ca element pentru teoria unităţii teoriei cu practica.

A. Ravà, în cartea sa *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte (Introducere la studiul filosofiei lui Fichte),* (Modena, Formiggini, 1909, pp. 6—8 n.) îi atrage atenţia lui Croce că, încă din 1791, Baggesen, într-o scrisoare către Reinhold, făcea o apropiere între cele două revoluţii; că lucrarea lui Fichte din 1792 despre revoluţia franceză este însufleţită de afinitatea dintre opera filosofiei şi evenimentul politic; că, în 1794, Schaumann a dezvoltat comparaţia, scriind că revoluţia politică din Franţa „face să se simtă *din afară* nevoia unei precizări fundamentale a drepturilor umane" şi că reforma filosofică germană „arată *dinlăuntru* mijloacele şi calea prin care şi pe care poate fi satisfăcută această nevoie"; ba, ceva mai mult, că aceeaşi comparaţie a dat prilejul, în 1797, unei scrieri satirice împotriva filosofiei

* „Vorles. über die Philos. der Gesch.", Berlin, 1848, pp. 531—532.
** În textul lui Engels, în loc de „poporul german", „mişcarea muncitorească germană" [N.ed.it.].

kantiene. Ravà încheie afirmînd „comparaţia plutea în aer".

Comparaţia a fost repetată de foarte multe ori în cursul secolului XIX (de Marx, de ex. în *Critica filosofiei dreptului*, de Hegel) şi „difuzată" de Heine. În Italia, cu cîţiva ani înainte de Carducci, o regăsim într-o scrisoare a lui Bertrando Spaventa, cu titlul *Paolottismo*[30], *positivismo e razionalismo (Paolotism, pozitivism şi raţionalism)*, publicată în „Revista bolognese" din mai 1868 şi retipărită în *Scritti filosofici (Scrieri filosofice)* (Ed. Gentile, p. 301). Croce încheie făcînd rezerve în ceea ce priveşte comparaţia ca „afirmaţie a unui raport logic şi istoric". „Pentru că dacă este adevărat că lui Kant, adept al dreptului natural, îi corespunde aşa de bine, în domeniul faptelor, revoluţia franceză, este adevărat şi faptul că acel Kant aparţine filosofiei secolului al optsprezecelea care a precedat şi a format acea mişcare politică ; prin urmare Kant care deschide viitorul, Kant al «sintezei apriorice», este primul inel al unei noi filosofii ce depăşeşte filosofia care s-a încarnat în revoluţia franceză." Se înţelege această rezervă a lui Croce, care este însă improprie şi incongruentă, întrucît chiar citatele pe care le face Croce din Hegel arată că nu despre comparaţia dintre Kant şi Robespierre era vorba, ci de ceva mai larg, mai cuprinzător, şi anume despre mişcarea politică franceză în complexul ei şi despre reforma filosofică germană în complexul ei. Că B. Croce este favorabil „teoriilor pure" şi nu „realităţilor concrete", că o reformă „în idei" i se pare fundamentală şi nu cea în act, se înţelege : în acest sens filosofia germană a influenţat Italia, în perioada Risorgimentului, prin „moderatismul" liberal (în sensul mai restrîns de „libertate naţională"), deşi în De Sanctis se simte nemulţumirea faţă de această poziţie „intelectualistă" după cum se vede din trecerea lui la Stînga şi din unele scrieri, în special din *Scienza e vita (Ştiinţă şi viaţă)* şi din articolele despre verism etc. Ar trebui revăzută întreaga problemă, studiind din nou

referirile date de Croce și de Ravà, căutînd altele, pentru a le încadra în problema traductibilității limbajelor adică aceea că două structuri fundamental asemănătoare au suprastructuri „echivalente" și traductibile reciproc, oricare ar fi limbajul lor particular și național. Contemporanii revoluției franceze aveau conștiința acestui fapt și lucrul acesta este de cel mai mare interes. *

Expresia tradițională că „anatomia" unei societăți este cons ruită de „economia" ei este o simplă metaforă scoasă din discuțiile purtate în jurul științelor naturale și în jurul clasificării speciilor animale, clasificare intrată în faza ei „științifică" atunci cînd s-a plecat de la anatomie și nu de la caractere secundare și accidentale. Metafora era justificată și de „popularitatea" ei, adică de faptul că oferea și unui public nerafinat, din punct de vedere intelectual, o schemă ușor de înțeles (de acest fapt nu se ține aproape niciodată seama cuvenită : că marxismul, propunîndu-și să reformeze din punct de vedere intelectual și moral clasele sociale înapoiate din punct de vedere cultural, recurge la metafore cîteodată „grosolane și violente" în popularitatea lor). Studierea originii lingvistico-culturală a unei metafore întrebuințată ca să indice un concept sau un raport nou descoperit poate să ne ajute să înțelegem mai bine conceptul însuși întrucît el este raportat la lumea culturală, determinată istoricește, în care s-a născut, așa cum este util să precizăm limitele metaforei, adică să o împiedicăm ca ea să se materializeze și să se mecanicizeze. Științele experimentale și naturale au fost, într-o anumită epocă, un „model", un „tip". Și pentru că științele sociale (politica și istoriografia) căutau să găsească o bază obiectivă și capabilă din punct de vedere științific ca să le dea aceeași siguranță și energie ca ale științelor naturale, e

* Notele lui Croce despre comparația carducciană dintre Robespierre și Kant sînt publicate în Seria II din *Conversazioni Critiche (Conversații critice)*, pp. 292 și urm.

uşor de înţeles că s-a recurs la aceasta pentru a crea limbajul ştiinţelor sociale.

De altfel, din acest punct de vedere, trebuie să facem o distincţie între cei doi fondatori ai marxismului, al căror limbaj nu are aceeaşi origine culturală şi ale căror metafore reflectă interese diferite.

Un alt punct de plecare „lingvistic“ este legat de dezvoltarea ştiinţelor juridice : se spune în introducerea la *Critica dell'Economia Politica (Critica Economiei politice)* că „nu poate fi judecată o epocă după ceea ce gîndeşte ea însăşi despre ea“, adică după complexul propriilor ei ideologii. Acest principiu trebuie conexat cu acela aproape contemporan potrivit căruia un judecător nu poate judeca pe acuzat după ceea ce acuzatul gîndeşte despre sine însuşi şi despre propriile fapte sau neglijenţe (deşi aceasta nu înseamnează că noua istoriografie este concepută ca o activitate judecătorească), principiu care a dus la reforma radicală a metodelor procesuale, a contribuit la abolirea torturii şi a dat activităţii judiciare şi penale o bază modernă.

Tot acestei categorii de observaţii îi aparţine cealaltă chestiune privitoare la faptul că suprastructurile sînt considerate ca simple şi efemere „aparenţe“. Şi în această „judecată“ trebuie să se vadă mai degrabă un reflex al discuţiilor născute pe terenul ştiinţelor naturale (al zoologiei şi al clasificării speciilor, al descoperirii că „anatomia“ trebuie să fie pusă la baza clasificărilor) decît un derivat coerent al materialismului metafizic pentru care faptele spirituale sînt o simplă aparenţă, „ireală“, „iluzorie“ a faptelor materiale. La această origine, verificabilă istoriceşte, a „judecăţii“, s-a ajuns suprapunînd în parte şi în parte înlocuind de-a dreptul ceea ce se poate numi o simplă „atitudine psihologică“ fără importanţă „cognitivă sau filosofică“, cum nu este greu de demonstrat, în care conţinutul teoretic este foarte redus (sau indirect şi poate se limitează la un act de voinţă

care, întrucît e universal, are o valoare filosofică sau cognitivă implicită) şi în care predomină imediata pasiune polemică nu numai împotriva unei exagerate şi deformate afirmaţii în sens invers (că numai „spiritualul" este real), ci împotriva „organizaţiei" politico-culturale pe care o exprimă o asemenea teorie. Că afirmaţia despre „aparenţe" şi despre suprastructuri nu este un act filosofic de cunoaştere, ci numai un act practic, de polemică politică, rezultă din faptul că ea nu este socotită ca „universală", ci numai pentru anume suprastructuri. Se poate observa, punînd chestiunea în termeni individuali, că cine este sceptic faţă de „dezinteresul" celorlalţi, dar nu faţă de propriul „dezinteres" nu este „sceptic" din punct de vedere filosofic, ci face o chestiune de „istorie concretă individuală". Scepticismul ar fi un act filosofic, dacă scepticul s-ar îndoi de sine însuşi şi de propria capacitate filosofică. Şi este într-adevăr o observaţie evidentă aceea că scepticul, filosofînd ca să nege filosofia, în realitate o glorifică şi o afirmă. În cazul dat, afirmaţia despre „aparenţa" suprastructurilor înseamnă numai afirmarea că o anumită structură este condamnată să piară, că trebuie să fie distrusă, iar problema care se pune este dacă această afirmaţie este făcută de puţini sau de mulţi, dacă a şi devenit sau e pe cale să devină o forţă istorică decisivă sau este numai opinia izolată (sau izolabilă) a unor inşi fanatici, obsedaţi de idei fixe.

Atitudinea „psihologică", care dă substanţă afirmaţiei despre „aparenţa" suprastructurilor, ar putea fi comparată cu atitudinea care s-a constatat în anumite epoci (şi ele „materialiste" şi „naturaliste" !) faţă de „femeie" şi de „iubire". Se arăta o tînără graţioasă, înzestrată cu toate acele daruri fizice care în mod tradiţional fac să se nască ideea de „plăcut". Omul „practic" aprecia structura ei „scheletică", amploarea „bazinului", căuta să-i cunoască mama şi bunica pentru a vedea procesul probabil de deformare ereditară pe care l-ar fi suferit tînăra în cursul

anilor, pentru a avea posibilitatea să prevadă ce fel de „soţie“ va avea după zece, douăzeci, treizeci de ani. Tînărul „satanic“, făcînd pe pesimistul ultrarealist, ar fi observat pe tînără cu ochi „stecchettiani“ [31] şi ar fi considerat-o „în realitate“ un simplu sac de putreziciune, ar fi imaginat-o moartă şi îngropată cu „orbitele fetide şi goale“ etc., etc. Se pare că această atitudine psihologică este caracteristică vîrstei ce urmează imediat după pubertate, legată de primele experienţe, de primele reflecţii, de primele dezamăgiri etc. Atitudinea aceasta va fi totuşi depăşită de viaţă şi o „anumită“ femeie nu va mai trezi asemenea gînduri.

În judecata despre „aparenţa“ structurilor există un fapt asemănător : o „dezamăgire“, un pseudopesimism etc., care dispare deodată atunci cînd a fost „cucerit“ Statul şi suprastructurile aparţin propriei lumi intelectuale şi morale. Şi, într-adevăr, aceste deviaţiuni de la marxism sînt în mare parte legate de grupuri de intelectuali „vagabonzi“ din punct de vedere social, dezamăgiţi, dezancoraţi etc., dar gata să ancoreze în vreun port bun.

Marx şi Hegel. În studiul despre hegelianismul lui Marx trebuie să amintim (dat fiind în special caracterul eminamente practico-critic al lui Marx) că Marx a participat la viaţa universitară germană la puţin timp după moartea lui Hegel, cînd trebuia să fie încă foarte vie amintirea învăţămîntului „oral“ al lui Hegel şi a discuţiilor pasionate cu referiri la istoria concretă pe care un astfel de învăţămînt desigur că le-a trezit şi din care caracterul concret istoric al gîndirii lui Hegel trebuia să rezulte mult mai evident decît rezultă din scrierile lui sistematice. Unele afirmaţii ale lui Marx mi se pare că trebuie să fie socotite ca fiind special legate de această vivacitate „conversativă“ ; de exemplu, afirmaţia că Hegel „face pe oameni să umble cu capul în jos“. Hegel se foloseşte într-adevăr de această imagine vorbind despre Revoluţia franceză : el scrie că la un anume moment al Revo-

luţiei franceze (cînd a fost organizată noua structură statală, cred) „părea“ că lumea merge în cap sau ceva asemănător. Mi se pare că B. Croce se întreabă de unde a luat Marx această imagine : ea este sigur într-o carte a lui Hegel (poate în *Filosofia Dreptului* ; nu-mi amintesc), dar ea pare într-adevăr izvorîtă dintr-o conversaţie, atît este de proaspătă, de spontană, de puţin „livrescă“ *.

---

* Antonio Labriola, în lucrarea *Da un secolo all'altro (De la un secol la altul)* : „Chiar reacţionarul acela de Hegel este cel care a spus că oamenii aceia (ai Convenţiei) au fost cei dintîi, după Anaxagora, care au încercat să răstoarne noţiunea despre lume, aşezînd-o pe aceasta pe raţiune“ (Cfr. A. Labriola, *Da un secolo all'altro*, edit. Dal Pane, p. 45).

FILOSOFIA LUI BENEDETTO CROCE

PUNCTE DE REFERINŢĂ

1 — *Introducere : a)* însemnări metodologice ; *b)* omul de partid : partidul ca rezolvare practică a problemelor particulare, ca program organic politic (colaborare la „Giornale d'Italia" conservator, la „La Stampa" etc., la „Politica") ; partidul ca tendinţă generală ideologică şi ca formă culturală ; *c)* Croce şi G. Fortunato ca „fermenţi" (mai degrabă decît călăuze) ai mişcărilor culturale italiene de la 1900 la 1914 („Voce", „Unità" etc., pînă la „Rivoluzione Liberale") ; *d)* atitudinea lui Croce în timpul războiului mondial ca punct de orientare pentru a înţelege motivele activităţii sale posterioare de filosof şi de *leader* al culturii europene.

Cîteva criterii metodice generale. Se cade să studiem, la început, filosofia lui Croce după cîteva criterii precizate chiar de Croce (criterii care, la rîndul lor, fac parte din concepţia generală) : 1 — Să nu căutăm la Croce „o problemă filosofică generală", ci să vedem în filosofia sa problema sau seria de probleme care interesează mai mult la un moment dat, adică acelea care sînt mai aderente la viaţa actuală şi care sînt ca un reflex al acesteia ; problema aceasta sau seria de probleme mi se pare că este aceea a istoriografiei, pe de o parte, şi aceea a filosofiei practicii, a ştiinţei politice, a eticii, pe de altă parte. 2 — Trebuie să studiem cu atenţie scrierile „minore" ale lui Croce, adică, în afară de operele sistematice şi organice, culegerile de articole, de comentarii, de mici memorii, care au o mai mare şi o mai evidentă legătură cu viaţa, cu mişcarea istorică concretă. 3 — Trebuie să stabilim o „biografie filosofică" a lui Croce, adică să identificăm diferitele aspecte pe care le-a luat gîndirea lui Croce, felul în care au fost puse şi rezolvate anume probleme, noile probleme care s-au ivit din însăşi activi-

tatea sa şi care s-au impus atenţiei sale şi tocmai pentru această cercetare este necesară studierea scrierilor sale minore, în colecţia revistei „La Critica" şi în celelalte publicaţii în care se află ele. Baza acestei cercetări poate fi *Contributo alla critica di me stesso (Contribuţie la critica activităţii mele)*, precum şi scrierile, desigur autorizate, ale lui Francesco Flora şi Giovanni Castellano. 4 — Critici ai lui Croce : pozitivişti, neoscolastici, idealişti actuali. Obiecţiile acestor critici.

1 — *Croce ca om de partid.* Distincţii în conceptul de partid : Partidul ca organizaţie practică (sau tendinţă practică), cu alte cuvinte ca instrument pentru rezolvarea unei probleme sau a unui grup de probleme ale vieţii naţionale şi internaţionale. În acest sens, Croce n-a aparţinut niciodată în mod clar nici unuia din grupurile liberale, ba chiar a combătut foarte lămurit însăşi ideea şi existenţa partidelor permanent organizate *(Il Partito come giudizio e pregiudizio (Partidul ca judecată şi prejudecată)* în *Cultura e Vita morale (Cultură şi viaţă morală)*, studiu publicat într-unul din primele numere ale revistei florentine „Unità") şi s-a pronunţat în favoarea mişcărilor politice care nu-şi propun un „program" definit, „dogmatic", permanent, organic, ci care tind să rezolve rînd pe rînd problemele politice imediate. De altfel, dintre diferitele tendinţe liberale, Croce şi-a manifestat simpatia pentru tendinţa conservatoare, reprezentată de „Giornale d'Italia". „Giornale d'Italia" nu numai că a publicat mult timp articolele din „La Critica" mai înainte ca numerele revistei să fi fost difuzate, dar a avut şi „monopolul" scrisorilor pe care Croce le scria din cînd în cînd ca să-şi exprime părerile despre problemele de politică şi de politică culturală care îl interesau şi despre care socotea necesar să-şi spună părerea. După război, şi „Stampa" a publicat articolele ce urmau să apară în „La Critica" (sau scrierile lui Croce publicate în Anale academice), dar n-a avut şi scrisorile care au continuat să fie publicate mai întîi de „Giornale d'Italia" şi reproduse apoi de „Stampa" şi de celelalte ziare.

2 — Partidul ca ideologie generală, superioară diferitelor grupări. În realitate modul de a fi al partidului liberal, în Italia după 1876, a fost acela de a se prezenta țării ca un „grup împrăștiat" alcătuit din fracțiuni și din grupuri naționale și regionale. Erau fracțiuni ale liberalismului politic atît catolicismul liberal al popularilor cît și naționalismul (Croce a colaborat la „Politica" lui A. Rocco e F. Coppola), atît Uniunile monarhice cît și partidul republican și mare parte din socialism, atît radicalii democrați cît și conservatorii, atît Sonnino-Salandra cît și Giolliti, Orlando, Nitti și Comp. Croce a fost teoreticianul a ceea ce aveau comun toate aceste grupuri și grupulețe, camarile și mafii, șeful unui oficiu central de propagandă de care beneficiau și se foloseau toate aceste grupuri, *leader*-ul național al mișcărilor de cultură care se nășteau ca să reînnoiască vechile forme politice.

Croce și Fortunato. După cum s-a observat în altă parte, Croce a împărțit cu Giustino Fortunato acest rol de *leader* național al culturii liberale democratice. De la 1900 la 1914 și chiar după, Croce și Fortunato au apărut mereu ca inspiratori (ca fermenți) ai oricărei noi mișcări tinerești serioase, care-și propunea să reînnoiască „moravurile" politice și viața partidelor burgheze și așa au fost pentru „La Voce", „L'Unità", „L'Azione Liberale", „La Patria" (din Bologna) etc. Cu „La Rivoluzione Liberale" a lui Piero Gobetti se întîmplă o înnoire fundamentală : termenul „liberalism" este interpretat în sensul cel mai „filosofic" și mai abstract, și de la conceptul de libertate, în sensul tradițional al personalității individuale, se trece la conceptul de libertate în sensul de personalitate colectivă a marilor grupuri sociale și a întrecerii nu între inși, ci între grupuri. Trebuie să ținem seama de această funcție de *leader* național al liberalismului ca să putem înțelege cum și-a extins Croce cercul influenței sale directoare și în afara Italiei, pe baza unui element al „propagandei" sale : revizionismul.

Atitudinea lui Croce în timpul războiului mondial *. Atitudinea lui Croce în timpul neutralității și al războiului ne arată ce interese intelectuale și morale (și deci sociale) predomină și acum în activitatea sa literară și filosofică. Croce reacționează împotriva felului popular de a socoti războiul (cu propaganda respectivă) ca război de civilizație și prin urmare cu caracter religios, ceea ce, teoretic, ar trebui să ducă la nimicirea inamicului. Croce vede în momentul păcii, momentul războiului, iar în momentul războiului, momentul păcii și luptă pentru ca nu cumva să fie distruse posibilitățile de mediere dintre cele două momente. Pacea va trebui să urmeze războiului și pacea poate determina regrupări cu totul diferite de acelea din timpul războiului : dar, cum ar putea fi posibilă colaborarea între State după dezlănțuirea fanatismelor religioase în război ? Rezultă deci că nici o necesitate politică imediată nu poate și nu trebuie să fie ridicată la rangul de criteriu universal. Dar termenii aceștia nu cuprind exact atitudinea lui Croce. Nu se poate spune, într-adevăr, că el ar fi împotriva caracterului „religios" al războiului, întrucît acest lucru este necesar din punct de vedere politic, pentru ca masele populare mobilizate să accepte să se sacrifice în tranșee și să moară : aceasta este o problemă de tehnică politică și rezolvarea ei este treaba tehnicienilor politici. Ceea ce-l interesează pe Croce este ca intelectualii să nu coboare la nivelul masei, ci să înțeleagă că una este ideologia, instrument practic pentru a guverna, și alta este filosofia, și religia, care nu trebuie să fie prostituată — chiar în conștiința preoților ei. Intelectualii trebuie să

* Scrierile lui Croce referitoare la războiul mondial, în *Pagine sulla guerra (Pagini despre război)*, (Laterza, a doua ediție adăugită) ; ar fi însă interesant să fie revăzute în prima formă pe măsură ce au fost publicate în „La Critica" sau în alte periodice și să se țină seama și de celelalte probleme cu caracter cultural și moral care-l interesau pe Croce în aceeași perioadă și care arată la ce alte chestiuni legate, mai mult sau mai puțin direct, de situația războiului, socotea el că e necesar să reacționeze.

fie guvernanţi şi nu guvernaţi, constructori de ideologii pentru a-i guverna pe ceilalţi şi nu şarlatani, care se lasă muşcaţi şi otrăviţi de propriile lor vipere. Croce reprezintă deci marea politică împotriva micii politici, machiavelismul lui Machiavelli împotriva machiavelismului lui Stenterello [32]. El se situează pe sine însuşi pe poziţia cea mai înaltă şi socoteşte desigur că şi criticile furibunde şi atacurile personale cele mai sălbatice sînt „politic" necesare şi utile pentru ca el să-şi poată menţine această înaltă poziţie. Atitudinea lui Croce în timpul războiului poate fi comparată numai cu aceea a Papei, şeful episcopilor care binecuvîntau armele germanilor şi austriecilor, precum şi şeful episcopilor care binecuvîntau armele italienilor şi francezilor, fără ca în acest lucru să fi existat vreo contradicţie *.

Aceeaşi atitudine ce nu este lipsită de inconveniente o găsim la Croce faţă de modernism. De fapt, de vreme ce nu este posibil să ne gîndim la o trecere a maselor populare de la stadiul religios la cel „filosofic" şi de vreme ce, practic, modernismul săpa la temeliile masivei structuri practico-ideologice a Bisericii, atitudinea lui Croce a servit la consolidarea poziţiilor Bisericii. Tot aşa, atitudinea lui „revizionistă" a servit la consolidarea curentelor reacţionare. Lui Labriola, care îi atrăgea atenţia asupra acestui lucru, Croce îi răspundea : „În ceea ce priveşte politica şi eforturile reacţionare, *caveant consules* [33]". Tot aşa au fost şi apropierea lui de „Politica" în 1920 şi atitudinile sale practice : discursuri, participarea la guvernul Giolitti etc. Poziţia de „pur intelectual" devine sau un adevărat „iacobinism" inferior (şi în acest sens, ţinînd seama de diferenţa de nivel intelectual, Amadeo ** poate fi apropiat de Croce, aşa cum, poate, nu credea Jacques Mesnil) sau un „pontiopilatism [34]" demn

* Cfr. *Etica e Politica (Etica şi politica)*, p. 343 : „Oameni ai Bisericii pe care, aici, trebuie să-i privim ca Biserica însăşi etc."
** Amadeo Bordiga. [N.ed.it.].

de dispreţuit, sau succesiv şi unul şi altul sau chiar, simultan, şi unul şi altul.

Pentru război i se poate aplica lui Croce observaţia lui Lyautey : în realitate, sentimentul naţional al aşa-zişilor naţionalişti este „temperat" de un cosmopolitism aşa de accentuat, de castă, de cultură etc., încît poate fi socotit un adevărat instrument de guvernare şi „pasiunile" lui pot fi socotite ca nefiind imediate, ci subordonate posesiunii puterii.

Biografia politico-intelectuală a lui Croce nu este cuprinsă toată în *Contributo alla critica di me stesso*. În ceea ce priveşte raporturile lui cu marxismul, multe elemente şi însemnări esenţiale sînt răspîndite în toate operele lui. În volumul *Cultura e Vita morale* (ediţia 2-a, p. 45, dar şi în alte pagini, cum sînt acelea în care explică originea simpatiei sale pentru Sorel), el afirmă că, în ciuda tendinţelor sale *naturaliter* democratice (întrucît filosoful nu poate fi decît democrat), stomacul lui a refuzat să digere democraţia pînă ce aceasta nu a luat cîteva condimente din marxism, care, „după cum se ştie, este îmbibat de filosofia clasică germană". În timpul războiului, el a afirmat că acesta este într-adevăr războiul marxismului *.

* Cfr. interviul lui De Ruggiero cu Croce reprodus in „Revue de métaphysique et de morale", *Pagine di guerra* şi introducerea din 1917 la *Materialismo storico e Economia Marxistica (Materialismul istoric şi economia marxistă).*

2 — Croce ca *leader* intelectual al tendințelor revizioniste ale anilor 1890 : Bernstein în Germania, Sorel în Franța, școala economico-juridică în Italia.

În scrisoarea adresată lui Croce, cu data de 9 septembrie 1899, Georges Sorel scrie : *„Bernstein vient de m'écrire qu'il a indiqué dans la* „Neue Zeit", nr. 46, *qu'il avait été inspiré en une certaine mesure par vos travaux. Cela est intéressant, parce que les Allemands ne sont pas faits pour indiquer des sources étrangères à leurs idées"* [35].

Despre legăturile intelectuale dintre Sorel și Croce există astăzi o documentație foarte importantă în scrisorile adresate de Sorel lui Croce, publicate în „La Critica" (1927 și urm.). Reiese din ele că dependența intelectuală a lui Sorel de Croce a fost mult mai mare decît s-a crezut mai înainte. Studiile revizioniste ale lui Croce au fost publicate în volumul *Materialismo storico,* dar mai trebuie să li se adauge cap. XI din primul volum din *Conversazioni critiche.* Trebuie să fixăm limite în revizionismul crocean și mi se pare că limita acestei prime faze se află în interviul cu prof. Castellano publicat în „La Voce" și reprodus în volumul *Cultura e Vita morale.* Folosirea, de către Croce, a materialismului istoric ca normă de interpretare a istoriei întărește, din punct de vedere critic, orientarea economico-juridică în școala italiană.

3 — Croce de la 1912 la 1932 (elaborarea teoriei istoriei etico-politice) caută să rămînă *leader* al tendinţelor revizioniste spre a le duce pînă la o critică radicală şi la lichidarea (politico-ideologică) chiar şi a materialismului istoric atenuat şi a teoriei economico-juridice (vezi punctul 11).

Elaborarea teoriei istoriei etico-politice. Croce „aprofundează" sistematic cercetările sale despre teoria istoriei şi această nouă fază este reprezentată de volumul *Teoria e storia della storiografia (Teoria şi istoria istoriografiei).* Dar lucrul cel mai semnificativ din biografia ştiinţifică a lui Croce este faptul că el continuă să se considere *leader*-ul intelectual al revizioniştilor, iar ulterioara elaborare a teoriei istoriografiei este făcută cu această preocupare: el vrea să ajungă la lichidarea materialismului istoric, dar vrea ca această operaţie să se efectueze aşa fel încît să se identifice cu o mişcare culturală europeană. Afirmaţia făcută în timpul războiului, că războiul acesta poate fi numit „războiul materialismului istoric", precum şi evoluţia istorică şi culturală din Rusia de la 1917 înainte, îl determină pe Croce să dezvolte cu o mai mare precizie teoria istoriografiei, care ar trebui să lichideze orice formă, chiar şi atenuată, a marxismului *. Că teoriile istoriografice sînt îndreptate împotriva marxismului o spune Croce în mod explicit într-o scurtă polemică cu Corrado Barbagallo publicată în „Nuova Rivista Storica" din 1928—1929 **. Dovada faptului că B. Croce simte cu tărie că este *leader*-ul unui curent intelectual european şi că îşi socoteşte poziţia ca fiind

* Chiar mai înainte de război, teorii „activiste", bazate pe concepţii iraţionaliste — dezvoltarea lor în perioada de după război — reacţia lui Croce (cfr. *Storia d'Italia (Istoria Italiei)* şi apoi discursuri şi scrieri despre „Istorie şi Antiistorie").

** Trebuie menţionată atitudinea prof. Luigi Einaudi faţă de unele publicaţii ale lui Croce, care exprimă această fază „lichidaţionistă". După Einaudi, Croce face încă prea multe concesii marxismului, recunoscîndu-i acestei mişcări de cultură determinate merite ştiinţifice.

de mare importanţă cu obligaţiile care derivă din ea, se vede îndeosebi din *Storia d'Italia*, dar reiese şi dintr-o întreagă serie de scrieri ocazionale şi de recenzii publicate în „La Critica". Trebuie să amintim şi unele recunoaşteri ale acestei funcţii diriguitoare : cea mai curioasă este aceea a lui Bonomi în cartea sa despre Bissolati *. Prefaţa lui Schiavi la cartea lui De Man. Pentru perioada 1890—1900 este interesantă scrisoarea lui Orazio Raimondo publicată de prof. Castellano în volumul său despre soarta ideilor lui Croce **.

---

* Ar fi interesant de văzut dacă Bonomi se referea la Croce în volumul său *Vie Nuove (Drumuri noi)*.

** *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce (Introducere la studiul operelor lui B. Croce*, Laterza, Bari.

4 — Elemente ale relativei popularități a lui Croce: *a)* elementul stilistico-literar (lipsă de pedanterie și obscuritate); *b)* elementul filosofico-metodic (unitatea dintre filosofie și bunul simț); *c)* elementul etic (seninătate olimpiană).

Elemente ale relativei popularități a gîndirii lui Croce, cu atît mai importantă cu cît Croce nu are nimic din ceea ce ar putea izbi fantezia și trezi pasiuni puternice sau să dea loc la mișcări cu caracter romantic (nu ține seama, la acest punct, de popularitatea ideilor estetice ale lui Croce care au alimentat o literatură ziaristică de diletanți). Un element este cel stilistico-literar. Benjamin Crémieux a scris că B. Croce este cel mai mare prozator italian după Manzoni, dar această apropiere ar putea da naștere la unele judecăți greșite. Mi se pare mai exact să punem scrierile lui Croce pe linia prozei științifice italiene, care a avut scriitori ca Galilei. Un alt element este cel etic și acesta se află în fermitatea de caracter de care a dat dovadă Croce în mai multe împrejurări ale vieții naționale și europene, ca, de exemplu, atitudinea pe care și-a menținut-o și în timpul războiului și după război, atitudine care se poate numi goetheană. În timp ce atîția intelectuali își pierdeau capul și nu erau în stare să se orienteze în haosul general, își renegau propriul trecut, oscilau lamentabil întrebîndu-se cine va fi cel mai tare, Croce a rămas imperturbabil în seninătatea sa și în afirmarea credinței sale că „metafizic răul nu poate să învingă și că istoria este raționalitate". Dar trebuie să spunem că elementul cel mai important al popularității lui Croce face parte din propria sa gîndire și din metoda sa de a gîndi, și trebuie căutat în adeziunea mai mare la viață a filosofiei lui Croce, decît a oricărei alte filosofii speculative. Din acest punct de vedere este interesantă lucrarea lui Croce intitulată *Il filosofo (Filosoful)*, retipărită în *Eternità e storicità della filosofia (Eternitatea și istoricitatea filosofiei)*, (Rieti,

1930), și toate scrierile cuprinse în acest volumaș în care, într-o formă strălucită, sînt fixate principalele caracteristici care disting activitatea lui Croce de a „filosofilor" tradiționali : descompunerea conceptului de „sistem" închis și definitiv și prin urmare pedant și obscur în filosofie ; afirmarea că filosofia trebuie să rezolve problemele pe care le prezintă pe rînd procesul istoric în dezvoltarea lui. Capacitatea de sistematizare este căutată nu într-o structură arhitectonică externă, ci în coerența intimă și în fecunda inteligibilitate a fiecărei soluții particulare. Gîndirea filosofică nu este concepută prin urmare ca o desfășurare — dintr-o idee, altă idee — ci gîndire din realitatea istorică. Acest fel de a pune problemele explică popularitatea lui Croce în țările anglo-saxone, popularitate superioară celei din țările germanice. Anglo-saxonii au preferat întotdeauna concepțiile despre lume care nu se prezintă ca mari și stufoase sisteme, ci ca expresii ale simțului comun întregit de critică și de gîndire, ca rezolvare a unor probleme morale și practice. Croce a scris sute și sute de mici studii (recenzii, note) în care gîndirea lui idealistă circulă în mod intim, fără pedanterii scolastice. Fiecare soluție pare de sine stătătoare, acceptabilă independent de celelalte soluții, întrucît este anume prezentată ca expresie a bunului simț comun. Mai mult, activitatea lui Croce este esențial critică. Începe prin a distruge o serie de prejudecăți tradiționale, prin a demonstra că o serie de probleme, care erau comicul „dada" al filosofilor precedenți, erau false și neconcludente etc., identificîndu-se prin aceasta cu atitudinea pe care a manifestat-o întotdeauna simțul comun față de aceste vechituri.

5 — Croce şi religia: *a)* conceptul crocean de religie (punctul de plecare pentru studiul *Religione e serenità (Religie şi seninătate)* e luat din studiul lui De Sanctis *La Nerina del Leopardi (Nerina lui Leopardi),* din 1877, „Nuova Antologia", ianuarie 1877); *b)* Croce şi creştinismul; *c)* norocul şi nenorocul croceanismului printre catolicii italieni (neoscolastici italieni şi diferitele faze ale manifestărilor lor filosofice, filopozitiviste, filoidealiste, şi întoarcerea la tomismul „pur"; caracter eminamente „practic" al activităţii părintelui Gemelli şi agnosticismul său filosofic); *d)* articole de Papini şi de Ferrabino în „Nuova Antologia" ca manifestări eminente ale gîndirii laicismului catolic (patru articole din „Civiltà Cattolica" din 1932 şi 1933, toate dedicate numai introducerii la *Storia di Europa «Istoria Europei»*; după al treilea articol, cartea a fost trecută la Index); *e)* este Croce un reformator religios? (Cfr. cîteva studii noi publicate în „La Critica" în care sînt traduse în limbaj „speculativ" cîteva puncte din teologia catolică [graţia etc.] şi studiul despre „Caracciolo", din teologia calvină etc. „Traduceri" sau interpretări asemănătoare se găsesc incidental în numeroase scrieri ale lui Croce).

Croce şi religia. Poziţia lui Croce faţă de religie este unul din punctele cele mai importante de analizat pentru a înţelege semnificaţia istorică a croceanismului în istoria culturii italiene. Pentru Croce, religia este o concepţie a realităţii avînd o morală conformă cu această concepţie prezentată în formă mitologică. Aşadar, este religie orice filosofie, adică orice concepţie despre lume, întrucît a devenit „credinţă", adică este considerată nu ca activitate teoretică (de creaţie a unei noi gîndiri), ci ca stimul la acţiune (activitate etico-politică concretă, de creaţie a unei noi istorii). Croce este totuşi foarte circumspect în relaţiile lui cu religia tradiţională. Scrierea lui cea mai „avansată" este capitolul IV din *Frammenti di Etica (Fragmente de etică),* „Religie şi seninătate" *, care a fost publicată prima oară în timpul războiului, spre sfîrşitul anului 1916 sau la începutul lui 1917. Deşi Croce nu

* Pag. 23 din volumul *Etica e Politica.*

pare că ar vrea să facă vreo concesie intelectuală religiei (nici chiar în felul foarte echivoc al celor pe care le face Gentile) şi nici vreunei forme de misticism, totuşi atitudinea lui nu este de loc combativă şi militantă. Această poziţie însă este foarte semnificativă şi merită să fie scoasă în relief.

O concepţie despre lume nu se poate dovedi în stare să cuprindă o întreagă societate şi să devină „credinţă", decît atunci cînd arată că este capabilă să înlocuiască concepţiile şi credinţele precedente din toate treptele vieţii statale. A recurge la teoria hegeliană a religiei mitologice ca filosofie a societăţilor primitive (copilăria umanităţii) spre a justifica învăţămîntul confesional, fie şi numai în şcolile primare, nu înseamnează altceva decît a prezenta din nou, sofisticată, formula „religia bună pentru popor" şi, în realitate, a abdica şi a capitula în faţa organizaţiei clericale. Mai mult încă, nu se poate să nu subliniem faptul că o credinţă care nu poate fi tradusă în termeni „populari" dovedeşte chiar prin aceasta că este caracteristică unui anume grup social.

Cu toată poziţia aceasta faţă de religie, filosofia lui Croce a fost foarte mult studiată de catolicii din grupul neoscolastic iar Olgiati şi Chiocchetti * au acceptat soluţiile unor probleme particulare. A fost o perioadă în care, faţă de succesul neoidealismului şi de discreditarea pozitivismului printre intelectuali, neoscolasticii, care voiseră să încorporeze tomismului doctrinele moderne ştiinţifice şi pozitivismul secolului XIX, au încercat să găsească o cale de împăcare între tomism şi idealism; şi de aici o oarecare favoare, printre ei, acordată filosofiilor lui Croce şi Gentile. De cîtăva vreme neoscolasticii se concentrează pe un teren mai restrîns şi mai propriu şi combat orice infiltrare idealistă în doctrinele lor. Ei cred, desigur, că pot să moştenească tot ceea ce se poate salva din pozi-

* Cartea lui Olgiati despre Marx e construită cu materiale critice croceane. Chiocchetti în volumul său *Filosofia di B. Croce (Filosofia lui B. Croce)*, apără acceptarea unor doctrine croceane cum este aceea a originii practice a erorii.

tivism şi să şi-l însuşească, devenind singurii adversari teoreticieni ai idealismului.

Astăzi, opoziţia catolicilor faţă de Croce se intensifică tot mai mult, îndeosebi din motive practice (atitudinea critică a revistei „Civiltà Cattolica“ e cu totul deosebită faţă de Croce şi faţă de Gentile). Catolicii înţeleg foarte bine că semnificaţia şi funcţia intelectuală a lui Croce nu pot fi comparate cu acelea ale filosofilor tradiţionali, ci sînt ale unui adevărat reformator religios care, cel puţin, reuşeşte să menţină distanţa dintre intelectuali şi catolicism şi, prin urmare, face dificilă, într-o oarecare măsură, o puternică acţiune clericală în masele populare. Pentru Croce, „după Cristos, am devenit cu toţii creştini“, adică partea vitală a creştinismului a fost absorbită de civilizaţia modernă şi, deci, se poate trăi şi fără o „religie mitologică“.

Polemica anti-croceană din partea catolicilor laici e aproape fără importanţă : sînt de menţionat numai articolul lui Giovanni Papini, *Il Croce e la Croce,* din „Nuova Antologia“ de la 1 martie 1932 şi articolul lui Aldo Ferrabino *L'Europa in Utopia (Europa în Utopie)* din „Nuova Antologia“ de la 1 aprilie 1932.

Nota I. Cea mai importantă observaţie critică pertinentă pe care o face Papini lucrării lui Croce, *Storia dell'Europa,* este cea privitoare la ordinele religioase. Dar observaţia nu stă în picioare de vreme ce, după Conciliul de la Trento şi fondarea ordinului iezuit, nu s-a mai ivit nici un ordin important care să fie activ din punct de vedere religios şi fecund în noi sau reînnoite curente de simţire creştină. Au luat fiinţă, este adevărat, noi ordine, dar ele au avut un caracter, de cele mai multe ori, ca să spunem aşa, administrativ şi corporativ. Jansenismul şi modernismul, care au fost cele două mari mişcări religioase şi renovatoare, născute în sînul Bisericii în această perioadă, n-au dat naştere la ordine noi şi nu le-au reînnoit pe cele vechi.

Nota II. Articolul lui Ferrabino e mai important pentru o oarecare revendicare de realism istoric împotriva abstracţiilor speculative. Dar e abstract şi el şi ne prezintă o improvizare interpretativă a istoriei secolului XIX foarte dezlînată şi cu un caracter catolico-retoric în care predomină retorica. Observaţia de la p. 348 referitoare la Marx este anacronică pentru că teoriile marxiste despre Stat fuseseră elaborate, toate, înainte de crearea Imperiului German şi, ceva mai mult, au fost abandonate de social-democraţie tocmai în perioada de expansiune a principiului imperial, ceea ce demonstrează, împotriva celor scrise de Ferrabino, că Imperiul a avut capacitatea de a influenţa şi de a asimila toate forţele sociale ale Germaniei.

6 — Croce şi tradiţia italiană (sau un curent determinat al tradiţiei italiene) : teorii istorice ale Restauraţiei — şcoala moderaţilor — revoluţia pasivă a lui Cuoco devenită formulă de „acţiune", de „avertisment" al energeticii etico-naţionale — dialectica „speculativă" a istoriei, mecanism arbitrar al ei (Cfr. poziţia lui Proudhon criticată în *Mizeria filosofiei)* — dialectica „intelectualilor" care se concep pe ei înşişi ca întruchipînd teza şi antiteza şi, prin urmare, elaborînd sinteza — această non „angajare" totală în actul istoric nu este oare la urma urmei o formă de scepticism ? (sau de laşitate ?) sau, cel puţin, nu este ca un „act" politic ?

Croce şi tradiţia istoriografică italiană. Se poate spune că istoriografia lui Croce este o renaştere a istoriografiei Restauraţiei adaptată la necesităţile şi interesele perioadei actuale. Croce continuă istoriografia curentului neoguelf de mai înainte de 1848, aşa cum a fost ea întărită de hegelianismul moderaţilor care, după 1848, au continuat curentul neoguelf. Această istoriografie este un hegelianism degenerat şi mutilat, pentru că preocuparea ei fundamentală este o teamă neaşteptată de mişcările iacobine, de orice intervenţie activă a marilor mase populare ca factor de progres istoric. Trebuie să vedem cum formula critică a lui Vincenzo Cuoco despre „revoluţiile pasive" care, atunci cînd a fost rostită (după tragica experienţă a Republicii napoletane din 1799), avea o valoare de avertisment şi ar fi trebuit să creeze o morală naţională de o mai mare energie şi de iniţiativă revoluţionară populară, s-a transformat, prin creierul şi panica socială a neoguelfilor-moderaţi, într-o concepţie pozitivă, într-un program politic şi într-o morală care, în spatele sclipitoarelor fleacuri retorice şi naţionaliste ca „primat", „iniţiativă italiană", „Italia se va descurca singură", ascundea neliniştea „ucenicului vrăjitor" şi intenţia de abdicare şi capitulare la prima ameninţare serioasă a unei revoluţii italiene profund populară, adică radical naţională.

Un fenomen cultural comparabil cu acela al neoguelfilor-moderați, deși într-o poziție istorico-politica mai avansată, este și sistemul ideologic al lui Proudhon în Franța. Deși afirmația ar putea să pară paradoxală, îmi face impresia că se poate spune că Proudhon este Gioberti al situației franceze, întrucît Proudhon are față de mișcarea muncitorească franceză aceeași poziție ca a lui Gioberti față de mișcarea liberal-națională italiană. Există la Proudhon aceeași mutilare a hegelianismului și a dialecticii ca și la moderații italieni. Critica acestei concepții politico-istoriografice este tot aceea, mereu vie și actuală, din *Mizeria filosofiei*. Această concepție a fost definită de Edgar Quinet drept „revoluție-restaurație", care nu este altceva decît traducerea franceză a conceptului de „revoluție pasivă" interpretat „în mod pozitiv" de moderații italieni. Eroarea filosofică (de origine practică!) a unei atari concepții constă în faptul că în procesul dialectic se presupune „în mod mecanic" că teza trebuie să fie „păstrată" de antiteză ca să nu se distrugă procesul însuși care însă este „prevăzut" ca o repetiție la infinit, mecanică, prefixată arbitrar. În realitate, este vorba de unul din multele moduri de a introduce inovații imposibile și ridicole, de una din multele forme de raționalism antiistoric. Concepția hegeliană, chiar în forma sa speculativă, nu admite astfel de domesticiri și constrîngeri mutilatoare, fără să dea însă, cu aceasta, loc la forme de iraționalism și de arbitrar cum sînt cele cuprinse în concepția bergsoniană. În istoria reală, antiteza tinde să distrugă teza, sinteza va fi o depășire, dar fără să se poată stabili aprioric ce va fi „păstrat" din teză în sinteză, fără să se poată „măsura" loviturile ca într-un „ring" aranjat în mod convențional. Că acest lucru se întîmplă apoi de fapt, e o chestiune de „politică" imediată, pentru că în istoria reală procesul dialectic se fărămițează în nenumărate momente parțiale. Eroarea constă în a înălța la

rangul de moment metodic ceea ce are caracter direct, înălţînd anume ideologia la rangul de filosofie *.

Că un astfel de mod de a concepe dialectica era greşit şi periculos „din punct de vedere politic", şi-au dat seama chiar moderaţii hegelieni din Risorgimento, ca Spaventa. E suficient să amintim observaţiile lui despre aceia care ar voi să-l ţină pe om mereu în „leagăn" şi în sclavie, sub pretextul că momentul autorităţii este necesar şi nu se poate trece peste el. Dar nu puteau reacţiona dincolo de anumite limite, dincolo de limitele grupului lor social pe care voiau să-l scoată „în mod concret" din „leagăn". Acordul a fost găsit în concepţia „revoluţie-restauraţie", adică într-un conservatorism reformist temperat. Se poate observa că felul acesta de a concepe dialectica este propriu intelectualilor care se concep pe ei înşişi ca pe arbitrii şi mediatorii luptelor politice reale, ca pe cei care vor să personifice „*catharsis*"-ul de la momentul economic la momentul etico-politic, adică sinteza procesului dialectic însuşi, sinteză pe care ei o „manipulează" în mod speculativ în creierul lor, dozîndu-i elementele „în mod arbitrar" (adică pasional). Această poziţie justifică faptul că ei nu „se angajează" total în actul istoric real şi e fără îndoială o poziţie comodă, este poziţia lui Erasmus faţă de Reformă.

* Ar fi ca şi cum s-ar socoti element „matematic" ceea ce rezultă din acest apolog : „Un copil este întrebat : — Tu ai un măr şi îi dai fratelui tău o jumătate din el ; ţie cît îţi rămîne ? Copilul răspunde : — Un măr. — Dar cum se poate ? Nu i-ai dat tu fratelui tău o jumătate de măr ? — Dar eu nu i-am dat-o" etc. În sistemul logic se introduce elementul pasional imediat şi apoi se pretinde ca valoarea instrumentală a sistemului să rămînă în picioare.

7 — Semnificația reală a formulei „istorie etico-politică". Este o ipostază arbitrară și mecanică a momentului „hegemoniei". Marxismul nu exclude istoria etico-politică. Opoziția dintre doctrinele istorice croceene și marxism se află în caracterul speculativ al concepției lui Croce. Concepția despre Stat la Croce.

Definiția conceptului de istorie etico-politică *. Se observă că istoria etico-politică este o ipostază arbitrară și mecanică a momentului hegemoniei, a direcției politice, a consensului, în viața și în desfășurarea activității Statului și a Societății civilizate. Felul în care a pus Croce problema istoriografică reproduce felul în care el a pus problema estetică. Momentul etico-politic este în istorie ceea ce este în artă momentul „formei"; este „lirismul" istoriei, „*catharsis*"-ul istoriei. Dar în istorie lucrurile nu sînt așa de simple ca în artă. În artă producerea de „lirism" este perfect determinată într-o lume culturală personalizată, în care se poate admite identificarea dintre conținut și formă și așa-zisa dialectică a diversității în unitatea spiritului (este vorba numai de a traduce în limbaj istoricist limbajul speculativ, adică de a găsi dacă acest limbaj speculativ are o valoare instrumentală concretă care să fie superioară precedentelor valori instrumentale).

Dar în istorie și în crearea istoriei, reprezentarea „individualizată" a Statelor și a națiunilor este o simplă

---

* Raporturile teoriilor croceene despre istoria etico-politică sau istoria „religioasă" cu teoriile istoriografice ale lui Fustel de Coulanges așa cum sînt cuprinse în *La cité antique (Cetatea antică)*. Trebuie să menționăm că *Cetatea antică* a fost publicată de Laterza tocmai în anii trecuți (poate în 1928) la mai mult de 40 de ani de cînd a fost scrisă (F. de C. a murit în 1889) și îndată după ce editorul Valecchi publicase o traducere. Trebuie să credem că atenția lui Croce a fost atrasă de cartea franceză în timp ce își elabora teoriile și își pregătea cărțile. Este cazul să mai amintim că în *Contributo alla critica di me stesso*, Croce anunță, în ultimele rînduri (1915), că vrea să scrie *Storia dell'Europa*. Meditațiile despre război sînt acelea care l-au orientat spre aceste probleme istoriografice și de științe politice.

metaforă. „Distincţiile" pe care trebuie să le facem în astfel de reprezentări nu sînt şi nu pot să fie prezentate „speculativ", sub riscul de a cădea într-o nouă formă de retorică şi într-un nou fel de „sociologie" care, chiar dacă ar fi „speculativă", nu ar fi mai puţin o sociologie abstractă şi mecanică. Ele există ca grupuri distincte „verticale" şi ca stratificări „orizontale", cu alte cuvinte ca o coexistenţă şi juxtapunere de civilizaţii şi culturi diferite, legate de constrîngerea statală şi organizate cultural într-o „conştiinţă morală" contradictorie şi în acelaşi timp „sincretistă". Ajunşi la acest punct, este necesar să facem o critică a concepţiei croceene a momentului politic ca moment al „pasiunii" (imposibilitatea de a concepe o „pasiune" permanentă şi sistematică), negarea de către el a „partidelor politice" (care sînt tocmai manifestarea concretă a imposibilei permanenţe pasionale, dovada contradicţiei intime a conceptului „politică-pasiune"), şi, prin urmare, neputinţa de a explica armatele permanente şi existenţa organizată a birocraţiei militare şi civile şi necesitatea pentru Croce şi pentru filosofia croceană de a fi matricea „actualismului" gentilean. Într-adevăr, numai într-o filosofie ultraspeculativă, cum este cea actualistă, aceste contradicţii şi insuficienţe ale filosofiei croceene îşi găsesc un acord formal şi verbal, dar în acelaşi timp actualismul dovedeşte, într-un mod şi mai evident, caracterul puţin concret al filosofiei lui Croce, aşa cum „solipsismul" dovedeşte intima slăbiciune a concepţiei subiectiv-speculative a realităţii. Că istoria etico-politică este istoria momentului hegemoniei se poate vedea dintr-o întreagă serie de scrieri teoretice ale lui Croce (şi nu numai din cele cuprinse în volumul *Etica e Politica).* Va trebui să facem acestor scrieri o critică concretă. Se mai poate vedea acest lucru şi din unele note risipite despre conceptul de Stat. De exemplu, Croce a afirmat, în cîteva locuri, că nu trebuie să căutăm întotdeauna „Statul" acolo unde ni l-ar indica instituţiile oficiale, pentru că uneori el s-ar putea găsi, dimpotrivă, în partidele revo-

luţionare *. Afirmaţia nu este paradoxală după concepţia Stat-hegemonie-conştiinţă morală, pentru că într-adevăr se poate întîmpla ca direcţia politică şi morală a unei ţări să nu fie exercitată, în anumite momente grele, de guvernul legal, ci de o organizaţie „particulară" şi chiar de un partid revoluţionar. Dar nu e greu de demonstrat cît e de arbitrară generalizarea pe care o face Croce cu această observaţie de bun-simţ.

Problema cea mai importantă de discutat în acest paragraf este aceasta : dacă marxismul exclude istoria etico-politică, adică dacă nu recunoaşte realitatea unui moment al hegemoniei, dacă nu dă importanţă direcţiei culturale şi morale şi dacă judecă într-adevăr faptele de suprastructură drept „aparenţe". Se poate spune că marxismul nu numai că nu exclude istoria etico-politică, dar că, dimpotrivă, faza cea mai recentă a dezvoltării lui constă tocmai în revendicarea momentului hegemoniei ca esenţial în concepţia sa despre Stat şi în „valorificarea" factorului cultural, a activităţii culturale, a unui front cultural necesar alături de cele pur economice şi cele pur politice. Croce are grava vină de a nu folosi în critica marxismului criteriile metodologice pe care le foloseşte cînd studiază curente filosofice mult mai puţin importante şi semnificative. Dacă ar folosi aceste criterii ar putea să afle că judecata cuprinsă în termenul „aparenţe" pentru suprastructuri nu este altceva decît judecata despre „istoricitatea" lor exprimată în polemica cu concepţiile dogmatice populare şi, prin urmare, cu un limbaj „metaforic" potrivit publicului căruia îi era destinat. Marxismul va critica, deci, ca injustă şi arbitrară reducerea istoriei numai la istoria etico-politică, dar nu o va exclude pe aceasta din urmă. Opoziţia dintre croceanism şi marxism trebuie căutată în caracterul speculativ al croceanismului.

---

* Această afirmaţie a lui Croce este foarte importantă pentru a înţelege pe deplin concepţia lui despre istorie şi despre politică. Ar fi util să analizăm în esenţă aceste teze în cărţile de istorie ale lui Croce, întrucît ele sînt încorporate acolo în mod concret.

8 — Transcendenţă, teologie, speculaţie. Istoricism speculativ şi istoricism realist. Subiectivism idealist şi concepţia despre suprastructuri în marxism. Şiretenia polemică a lui Croce care „azi" dă o semnificaţie metafizică, transcendentă, speculativă termenilor marxismului, deci ‚identificarea" „structurii" cu un „zeu ascuns". (Să se extragă din diferitele ediţii ale cărţilor şi studiilor lui Croce judecăţile succesive, mereu schimbate fără o justificare specifică, despre importanţa şi superioritatea filosofică a lui Marx şi a lui Engels).

Transcendenţă, teologie, speculaţie. Croce se foloseşte de orice ocazie ca să sublinieze faptul că el a căutat stăruitor, în activitatea sa de gînditor, să suprime din filosofia sa orice urmă şi orice rest de transcendenţă şi de teologie şi, prin urmare, de metafizică, înţeleasă în sensul tradiţional. Astfel, faţă de conceptul de „sistem", el a pus în valoare conceptul de problemă filosofică; de asemenea, el a negat că gîndirea ar produce altă gîndire în mod abstract şi a afirmat că problemele pe care trebuie să le rezolve filosoful nu sînt o filiaţie abstractă a gîndirii precedente, ci sînt puse de dezvoltarea istorică actuală etc. Croce a ajuns pînă acolo încît a afirmat că ulterioara şi recenta sa critică a marxismului este legată tocmai de această preocupare antimetafizică şi antiteologică, întrucît marxismul ar fi teologizant, iar conceptul de „structură" nu ar fi decît reprezentarea naivă a conceptului despre un „zeu ascuns". Trebuie să recunoaştem eforturile lui Croce de a face ca filosofia idealistă să adere la viaţă şi să trecem în rîndul contribuţiilor lui pozitive, la dezvoltarea ştiinţei, lupta lui împotriva transcendenţei şi a teologiei în formele lor specifice gîndirii religioase-confesionale. Dar nu este posibil să admitem că B. Croce ar fi reuşit în mod consecvent în încercarea sa. Filosofia lui Croce rămîne o filosofie „speculativă" şi, ca atare, nu e numai o urmă de transcendenţă şi de teologie, ci este în întregime transcendenţă şi teologie, abia eliberate de cel mai grosolan înveliş mitologic. Însăşi imposibilitatea, pe cît se pare, a lui

Croce de a înțelege tezele marxismului (astfel incît lasă impresia că este vorba nu de o grosolană *ignoratio elenchi* [36], ci de o șiretenie polemică meschină și avocățească) arată că prejudecata speculativă îl orbește și îl deviază.

Marxismul derivă desigur din concepția imanentistă a realității, dar derivă din ea întrucît a fost purificată de orice aromă speculativă și a fost redusă la pură istorie sau „istoricitate" sau la purul umanism. Dacă conceptul de structură este conceput „speculativ", desigur el devine un „zeu ascuns", dar el nu trebuie să fie conceput speculativ, ci istoric, ca totalitatea raporturilor sociale în care oamenii reali se mișcă și acționează, ca un ansamblu de condiții obiective care pot și trebuie să fie studiate cu metodele „filologiei" și nu cu metodele „speculației". Ca un „sigur" care poate fi și „adevărat", dar care trebuie studiat mai înainte de orice în „certitudinea" lui, pentru ca să fie studiat ca „adevăr".

Marxismul este legat nu numai de imanentism, ci și de concepția subiectivă a realității, tocmai pentru că o răstoarnă, explicînd-o ca fapt istoric, ca „subiectivitate istorică a unui grup social", ca fapt real, care se prezintă ca fenomen de „speculație" filosofică, și este pur și simplu un act practic, forma unui conținut concret social și modul de a conduce societatea în întregul ei ca să-și formeze o unitate morală. Afirmația că este vorba de „aparență" nu are nici o semnificație transcendentă și metafizică, ci este simpla afirmare a „istoricității" ei, a existenței ei ca „moarte-viață", a faptului că ea devine caducă pentru că se dezvoltă o nouă conștiință morală și socială mai comprehensivă, superioară, care se impune ca singura „viață", ca singura „realitate" față de trecutul mort și care, în același timp, nu vrea să moară. Marxismul este concepția istoricistă a realității, care s-a eliberat de orice rest de transcendență și de teologie chiar și în ultima lor încarnare speculativă. Istoricismul idealist crocean rămîne încă în faza teologico-speculativă.

9 — Istoria Europei văzută ca „revoluție pasivă". Se poate oare scrie o istorie a Europei în secolul XIX fără să fie tratate în mod organic Revoluția franceză și războaiele napoleoneene? Și se poate scrie o istorie a Italiei în timpurile moderne fără luptele din Risorgimento? Și într-un caz și în celălalt, Croce, din motive extrinseci și tendențioase, lasă deoparte momentul luptei, în care structura este elaborată și modificată, și ia, calm, ca istorie, momentul expansiunii culturale sau momentul etico-politic. Are vreo semnificație „actuală" concepția „revoluției pasive?" Ne aflăm oare într-o perioadă de „restaurație-revoluție" pe care s-o orînduim în mod permanent, s-o organizăm ideologic, s-o exaltăm liric? Ar avea Italia, în ceea ce privește U.R.S.S., aceleași relații pe care le-a avut Germania (și Europa) lui Kant-Hegel cu Franța lui Robespierre-Napoleon?

Paradigme de istorie etico-politică. Storia dell'Europa nel secolo XIX (Istoria Europei în secolul XIX) pare să fie studiul de istorie etico-politică ce trebuie să devină paradigma istoriografiei croceene oferită culturii europene. Dar trebuie să ținem seama și de celelalte studii: *Storia del regno di Napoli (Istoria regatului napoletan), Storia d'Italia dal 1871 al 1915 (Istoria Italiei de la 1871 la 1915)*, precum și *La rivoluzione napoletana del 1799 (Revoluția napoletană din 1799)* și *Storia dell'età barocca in Italia (Istoria epocii barocului în Italia)*. Cele mai tendențioase și demonstrative sînt însă *Storia d'Europa* și *Storia d'Italia*. Pentru aceste două studii se pun numaidecît întrebările: este posibil să scrii (să concepi) o istorie a Europei în secolul XIX fără să tratezi organic despre Revoluția franceză și războaiele napoleoneene? Și poți să scrii o istorie a Italiei în epoca modernă fără să tratezi despre luptele din timpul Risorgimentului? Sau, mai precis: Croce își începe narația din 1815 și din 1871 din întîmplare sau dintr-un motiv tendențios?, adică face abstracție de momentul luptei, de momentul în care se elaborează, se adună și se grupează forțele în dispută? de momentul în care un sistem etico-politic se dizolvă și un altul se elaborează prin foc și sabie? în

care un sistem de raporturi sociale se dezagregă şi decade şi un alt sistem se ridică şi se afirmă ?, sau, dimpotrivă, ia, calm, ca istorie, momentul expansiunii culturale sau etico-politice ? Se poate spune, aşadar, că *Storia d'Europa* nu este altceva decît un fragment de istorie, aspectul „pasiv" al marii revoluţii care a început în Franţa, în 1789, s-a revărsat în restul Europei cu armatele republicane şi napoleoneene, dînd o puternică lovitură vechilor regimuri şi determinînd nu prăbuşirea imediată ca în Franţa, ci măcinarea „reformistă" care a durat pînă în 1870.

Se pune problema dacă această elaborare croceană nu face, în tendenţiozitatea ei, o aluzie actuală şi imediată, dacă nu are scopul de a crea o mişcare ideologică corespunzătoare aceleia din perioada tratată de Croce, de restauraţie-revoluţie, în care necesităţile care şi-au găsit în Franţa o expresie iacobino-napoleoneană au fost satisfăcute în doze mici, legal, în mod reformist, reuşindu-se astfel să se salveze poziţia politică şi economică a vechilor clase feudale, să se evite reforma agrară şi, îndeosebi, să se evite ca masele populare să străbată o perioadă de experienţe politice ca acelea care au fost, în Franţa, în anii iacobinismului, în 1831, în 1848. Dar, în condiţiile actuale, mişcarea corespunzătoare liberalismului moderat şi conservator nu este chiar mişcarea fascistă ?

Poate că nu este lipsit de semnificaţie faptul că, în primii ani ai dezvoltării sale, fascismul afirma că el continuă tradiţia vechii drepte sau dreapta istorică. Aceasta ar putea fi una din multele manifestări paradoxale ale istoriei (o şiretenie a naturii, ca s-o spunem ca Vico) prin care Croce, animat de preocupări determinate, a ajuns să contribuie la o întărire a fascismului, furnizîndu-i indirect o justificare raţională, după ce a contribuit ca să-l curețe de unele caracteristici secundare, de ordin superficial romantic, dar prin aceasta nu mai puţin supărătoare pentru armonia clasică a lui Goethe. Ipoteza ideologică ar putea fi prezentată în ter-

menii următori: am avea o revoluţie pasivă datorată faptului că prin intervenţia legislativă a Statului şi cu ajutorul organizaţiei corporatiste ar fi introdus în structura economică a ţării modificări mai mult sau mai puţin profunde pentru a accentua elementul „plan de producţie", adică ar fi accentuată socializarea şi cooperaţia producţiei fără însă să fie atinsă (sau numai limitîndu-se la dirijare şi control) însuşirea individuală sau de grup a profitului. În cadrul concret al raporturilor sociale italiene, aceasta ar putea fi unica soluţie pentru a dezvolta forţele productive ale industriei sub direcţia claselor conducătoare tradiţionale, în concurenţă cu cele mai avansate formaţiuni industriale ale ţărilor care monopolizează materiile prime şi care au acumulat capitaluri impunătoare. Că o atare schemă s-ar putea traduce în practică şi în ce măsură şi în ce forme, are o valoare relativă: ceea ce interesează din punct de vedere politic şi ideologic este faptul că această schemă poate să aibă, şi are în mod real, puterea de a crea o perioadă de aşteptare şi de speranţe, mai cu seamă în anume grupuri sociale italiene, ca marea masă a micilor burghezi urbani şi rurali, şi prin urmare să menţină sistemul hegemonic şi forţele de constrîngere militară şi civilă la dispoziţia claselor conducătoare tradiţionale.

Această ideologie ar servi ca element al unui „război de poziţie" în domeniul economic (libera concurenţă şi liberul schimb ar corespunde unui război de mişcare) internaţional, aşa cum „revoluţia pasivă" este în domeniul politic. În Europa, de la 1789 la 1870, am avut un război de mişcare (politic) în Revoluţia franceză şi un lung război de poziţie de la 1815 la 1870. În epoca actuală războiul de mişcare l-am avut, politic, din martie 1917 pînă în martie 1921, după care a urmat un război de poziţie al cărui reprezentant nu numai practic (pentru Italia), dar şi ideologic (pentru Europa) este fascismul.

10 — „Libertatea" ca identitate a istoriei şi a spiritului şi „libertatea" ca ideologie imediat precizată, ca „superstiţie", ca instrument practic de guvernare. (Dacă se spune că „natura omului este spiritul", se spune că ea este „istoria", adică totalitatea raporturilor sociale în procesul de dezvoltare, sau ansamblul naturii şi al istoriei, al forţelor materiale şi al celor spirituale sau culturale etc.).

Dacă istoria este istoria libertăţii — după afirmaţia lui Hegel — formula este valabilă pentru istoria întregului neam omenesc din orice vreme şi din orice loc: este libertate chiar şi istoria satrapiilor orientale. Libertatea înseamnă atunci numai „mişcare", dezvoltare, dialectică. Chiar istoria satrapiilor orientale a fost libertate, pentru că a fost mişcare şi dezvoltare; e drept însă că acele satrapii s-au prăbuşit. Mai mult: istoria este libertate întrucît este luptă între libertate şi autoritate, între revoluţie şi conservatorism, luptă în care libertatea şi revoluţia înving autoritatea şi conservatorismul. Dar, în cazul acesta, fiecare curent şi fiecare partid nu sînt oare expresii ale libertăţii, momente dialectice ale procesului de libertate? Care este, prin urmare, caracteristica secolului XIX în Europa? Nu aceea de a fi istoria libertăţii, ci aceea de a fi istoria libertăţii conştiente că este atare. Există în Europa, în secolul XIX, o conştiinţă critică, inexistentă mai înainte, se face istorie ştiind ceea ce se face, ştiind că istoria este istoria libertăţii etc. Sensul termenului „liberal" în Italia, de exemplu, a fost în această perioadă foarte larg şi cuprinzător. În *Annali d'Italia (Analele Italiei)* de Pietro Vigo, liberali sînt toţi cei care nu sînt clericali, toţi adversarii partidului catolic şi, prin urmare, liberalismul cuprinde chiar şi pe internaţionalişti. Dar s-a constituit un curent şi un partid care s-a numit anume liberal, care din poziţia speculativă şi contemplativă a filosofiei hegeliene a făcut o ideologie politică directă, un instrument practic de dominare şi de hegemonie socială, un mijloc de con-

servare a unor anumite instituţii politice şi economice create în cursul Revoluţiei franceze şi de refluxul pe care Revoluţia franceză l-a provocat în Europa. Se născuse un nou partid conservator, se constituise o nouă poziţie de autoritate şi acest nou partid tindea să fuzioneze cu partidul catolic. Şi această coaliţie avea să se numească şi ea partidul libertăţii.

Se pun cîteva probleme : 1. ce însemna în mod concret „libertate" pentru fiecare dintre tendinţele europene din secolul XIX ? 2. oare aceste tendinţe se îndreptau spre conceptul de libertate sau mai degrabă spre conţinutul special cu care umpleau conceptul format de libertate ? Şi faptul că n-au avut un partid care să centralizeze aspiraţiile marilor mase ţărăneşti pentru o reformă agrară n-a împiedicat aceste mase să devină credincioase religiei libertăţii ? Libertate a însemnat oare pentru ele doar libertatea şi dreptul de a-şi păstra superstiţiile lor barbare, primitivismul lor, făcînd din ele armata de rezervă a partidului catolic ? Un concept ca acela de libertate, care este folosit chiar de iezuiţi împotriva liberalilor ce devin libertini faţă de „adevăraţii" partizani ai justei libertăţi, nu e oare numai un înveliş conceptual care are valoare numai prin miezul real pe care îl pune fiecare grup social ? Şi atunci se mai poate vorbi de „religia libertăţii" ? Şi ce poate însemna în cazul acesta „religie" ? Pentru Croce, religia este orice concepţie despre lume care se înfăţişează ca o morală. Dar este tot aşa şi cu „libertatea" ? Ea a fost religie pentru un mic grup de intelectuali. În mase, s-a prezentat ca element constitutiv al unei combinaţii sau asociaţii ideologice a cărei parte constitutivă precumpănitoare era religia catolică şi din care mai făcea parte un alt element important, dacă nu decisiv din punct de vedere laic, şi anume „patria". Şi să nu se spună că conceptul de patrie era un sinonim al celui de „libertate" ; era desigur un sinonim, dar al conceptului de Stat, adică de autoritate şi nu de „libertate", era un element de „conservatorism" şi un izvor de persecuţii şi de o nouă Inchiziţie.

Mi se pare că B. Croce nu reuşeşte, nici chiar din punctul său de vedere, să menţină distincţia dintre „filosofie" şi „ideologie", dintre „religie" şi „superstiţie", care este esenţială în modul său de a gîndi şi în polemica lui cu marxismul. Crede că tratează despre o filosofie şi, în realitate, tratează despre o ideologie, crede că tratează despre o religie şi tratează despre o superstiţie, crede că scrie o istorie în care elementul de clasă este alungat şi, dimpotrivă, descrie cu mare grijă şi vrednicie capodopera politică datorită căreia o anume clasă reuşeşte să prezinte şi să facă să fie acceptate condiţiile existenţei şi ale dezvoltării sale de clasă ca principiu universal, ca concepţie a lumii, ca religie, adică descrie în acţiune dezvoltarea unui mijloc practic de guvernare şi de stăpînire. Eroarea de origine practică n-a fost comisă în cazul acesta de liberalii din secolul XIX, care, dimpo rivă, au triumfat întrucît şi-au realizat scopurile propuse. Eroarea de origine practică o face istoricul lor, Croce, care după ce a deosebit filosofia de ideologie, termină prin a confunda o ideologie politică cu o concepţie despre lume, demonstrînd în mod practic că deosebirea este imposibilă, că nu este vorba de două categorii, ci de o aceeaşi categorie istorică şi că deosebirea este numai de grad : este filosofie concepţia despre lume care reprezintă viaţa intelectuală şi morală (*catharsis* al unei determinate vieţi practice) a unui întreg grup social conceput în mişcare şi văzut, prin urmare, nu numai în interesele sale actuale şi nemijlocite, ci şi în cele viitoare şi mediate ; este ideologie orice concepţie particulară a grupurilor interne ale clasei care îşi propun să ajute la rezolvarea problemelor imediate şi circumscrise. Dar pentru marile mase ale populaţiei guvernată şi condusă, filosofia sau religia grupului conducător şi a intelectualilor săi se prezintă totdeauna ca fanatism şi superstiţie, ca motiv ideologic propriu unei mase servile. Şi grupul conducător nu-şi propune oare să perpetueze această stare de lucruri? Croce ar trebui să explice de ce concepţia despre lumea

libertății nu poate deveni element pedagogic în învățămîntul primar și de ce el, ca ministru, a introdus în școlile primare învățămîntul religiei confesionale. Această lipsă de „expansivitate" în masele mari este mărturia caracterului restrîns, imediat practic, al filosofiei libertății *.

* În legătură cu conceptul de autoritate și libertate, trebuie analizat, în mod special, capitolul „Stato e Chiesa in senso ideale e loro perpetua lotta nella storia" (Stat și Biserică în sens ideal și lupta lor perpetuă în istorie) din cartea *Etica e Politica* (pp. 339 și urm.). Capitolul acesta este de un foarte mare interes pentru că în el sînt atenuate în mod implicit critica și opoziția față de marxism, iar elementul „economic" și practic își află o prețuire în dialectica istorică.

11 — Se poate oare spune că în concepţia lui Croce, chiar şi după modificările suferite în aceşti ultimi ani, nu există urmă de marxism? Urmele marxismului se găsesc în soluţiile date *problemelor particulare.* Trebuie să vedem dacă ansamblul acestor probleme particulare nu cuprinde o elaborare totală a marxismului, adică toată metodologia sau filosofia lui Croce, cu alte cuvinte dacă problemele care nu pot fi legate direct de cele corespunzătoare din marxism, nu pot fi însă legate direct de altele.

Se poate spune, totuşi, că în concepţia lui Croce, şi după modificările suferite în aceşti ultimi ani, nu mai există urme de marxism? * Istoricismul lui Croce nu se resimte oare de nici un fel de influenţă a experienţei sale intelectuale dintre anii 1890—1900? Poziţia lui Croce în această privinţă rezultă din diferite scrieri. Sînt în special interesante prefaţa din 1917 la noua ediţie a lucrării *Materialismo storico,* partea dedicată materialismului istoric în *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX (Istoria istoriografiei italiene în secolul XIX)* şi *Contributo alla critica di me stesso.* Dar dacă interesează ceea ce gîndeşte Croce despre sine însuşi, cartea nu este suficientă şi nu epuizează problema.

După Croce, poziţia sa faţă de marxism nu este aceea a unei dezvoltări ulterioare (a unei depăşiri) datorită

* Despre „reziduurile“ sau supravieţuirile (dar în realitate sînt elaborări care îşi au particulara lor organicitate) doctrinei marxiste în filosofia lui Croce se constituie chiar acum o anume literatură : cfr. de pildă studiul lui Enzo Tagliacozzo, *In memoria di Antonio Labriola (În amintirea lui Antonio Labriola)* („Nuova Italia“, 20 decembrie 1934, 20 ianuarie 1935, mai ales în al doilea foileton) şi studiul lui Edmondo Cione, *La logica dello storicismo (Logica istoricismului),* Napoli, 1933. (Dintr-o recenzie despre acest studiu pe care o publică „Nuova Rivista Storica“, ianuarie-februarie 1935, pp. 132—134, se pare că, pentru Ciona numai cu *Storia d'Europa,* Croce se eliberează complet de supravieţuirile marxismului). Studiul acesta şi altele ale lui Cione trebuie să fie văzute. Într-o recenzie pe care o face unor publicaţii ale lui Guido Calogero („Critica“, mai 1935), Croce se referă la faptul că Guido Calogero numeşte „marxism“ o proprie interpretare a actualismului gentilean. Probleme de terminologie (dar poate că nu numai de terminologie) care trebuie să fie lămurite.

căreia marxismul să fi devenit un moment al unei concepţii mai elaborate, ci valoarea experienţei ar fi fost doar negativă în sensul că ar fi contribuit să distrugă prejudecăţi, rămăşiţe pasionale etc. Pentru a folosi o metaforă luată din limbajul fizicii, marxismul ar fi operat în mentalitatea lui Croce ca un catalizator care este necesar spre a obţine un nou corp, dar care nu lasă nici o urmă în acest corp. Să fie însă adevărat ? Mie mi se pare că sub forma şi limbajul speculativ este posibil să descoperim mai multe elemente marxiste în filosofia lui Croce. S-ar putea, poate, spune mai mult şi această cercetare ar avea o imensă semnificaţie istorică şi intelectuală în epoca prezentă şi anume : aşa cum marxismul a fost traducerea hegelianismului într-un limbaj istoricist, tot aşa filosofia lui Croce este, într-o foarte mare măsură, o retraducere în limbaj speculativ a istoricismului realist al marxismului. În februarie 1917, într-un scurt cursiv, care preceda reproducerea lucrării lui Croce, *Religione e serenità* * apărută de curînd în „La Critica", eu am scris că aşa cum hegelianismul fusese premisa marxismului în secolul XIX, la originile civilizaţiei contemporane, tot aşa filosofia croceană putea să fie premisa unei reluări a marxismului în zilele noastre, pentru generaţiile noastre. Problema fusese abia atinsă într-o formă sigur primitivă şi foarte sigur nepotrivită, pentru că în vremea aceea nu aveam clar în minte conceptul de unitate a teoriei şi a practicii, a filosofiei şi a politicii, iar eu eram mai degrabă crocean ca tendinţă. Dar acum, fie şi fără maturitatea şi capacitatea care ar fi necesare pentru o asemenea sarcină, mi se pare că poziţia ar trebui reluată şi prezentată într-o formă critică mai elaborată. Şi anume : trebuie să facem pentru concepţia filosofică a lui Croce aceeaşi adaptare pe care Marx şi Engels au făcut-o pentru concepţia hegeliană. Aceasta este singura modalitate fecundă istoriceşte pentru a determina o reluare adecvată a marxismului, de a reînălţa această con-

* Cfr. *Etica e Politica*, pp. 23—25.

cepţie, „vulgarizată“, din necesităţile vieţii practice imediate, la nivelul pe care trebuie să-l atingă pentru rezolvarea celor mai complexe sarcini impuse de dezvoltarea actuală a luptei, adică la crearea unei noi culturi integrale care să aibă caracterele de masă ale Reformei protestante şi ale Iluminismului francez şi să aibă caracterele clasicităţii culturii greceşti şi ale Renaşterii italiene, o cultură care, reluînd cuvintele lui Carducci, să sintetizeze pe Maximilien Robespierre şi pe Immanuel Kant, politica şi filosofia într-o unitate dialectică intrinsecă unui grup social nu numai francez sau german, ci european şi mondial.

Ereditatea filosofiei clasice germane trebuie să fie nu numai inventariată, ci făcută să redevină viaţă activă, iar pentru aceasta e nevoie să facem socotelile cu filosofia lui Croce, cu alte cuvinte, a fi moştenitorii filosofiei clasice germane înseamnă, pentru noi italienii, a fi moştenitorii filosofiei croceene care reprezintă momentul mondial actual al filosofiei clasice germane.

Croce combate cu prea multă îndîrjire marxismul şi, în lupta sa, recurge la aliaţi paradoxali ca foarte mediocrul De Man. Această îndîrjire este suspectă, s-ar putea dovedi că este un alibi pentru a nu-şi justifica atitudinea. Trebuie să revenim însă la această lipsă de justificare în modul cel mai amplu şi mai aprofundat posibil. O lucrare de acest fel, un *Anti-Croce,* care în atmosfera culturală modernă ar putea să aibă semnificaţia şi importanţa pe care a avut-o *Anti-Dühring* pentru generaţia care a precedat războiul mondial, ar merita osteneala ca un întreg grup de oameni să-i dedice zece ani de activitate.

Nota I. Urmele marxismului se pot găsi în special în soluţia pe care a dat-o Croce problemelor particulare. Un exemplu tipic mi se pare că este doctrina originii practice a erorii. În general se poate spune că polemica

împotriva filosofiei actului pur a lui Giovanni Gentile l-a silit pe Croce la un realism mai pronunţat şi l-a făcut să simtă o oarecare plictiseală şi nemulţumire, cel puţin pentru exagerările limbajului speculativ, devenit jargon şi „Sesame deschide-te" al actualiştilor francescani.

Nota II. Dar filosofia lui Croce nu poate fi studiată independent de aceea a lui Gentile. Un *Anti-Croce* trebuie să fie şi un *Anti-Gentile;* actualismul gentilean va da tabloului efecte de clar-obscur, care sînt necesare pentru un mai accentuat relief.

12 — Concepţia istoriei ca istorie etico-politică şi ca reacţie la „economismul“ şi la mecanicismul fatalist ; ca „principiu empiric“ de cercetare istorică.

Din tot ce s-a spus mai înainte rezultă că această concepţie istoriografică a lui Croce despre istorie ca istorie etico-politică nu trebuie să fie judecată ca un lucru neînsemnat care trebuie respins pur şi simplu. Trebuie dimpotrivă să precizăm, cu toată energia, că teoria istoriografică a lui Croce, chiar şi în faza ei cea mai recentă, trebuie să fie studiată şi meditată cu cea mai mare atenţie. Ea reprezintă, în mod esenţial, o reacţie la „economismul“ şi mecanicismul fatalist, deşi se prezintă ca o depăşire distrugătoare a marxismului. Chiar şi în judecarea gîndirii croceene este valabil criteriul că un curent filosofic trebuie să fie criticat şi apreciat nu pentru ceea ce pretinde el că este, ci pentru ceea ce este în realitate şi pentru felul în care se manifestă în operele istorice concrete.

Pentru marxism, metoda speculativă nu este un lucru neînsemnat, ci a fost fecundă în valori „instrumentale“ ale gîndirii în dezvoltarea culturii, valori instrumentale pe care marxismul le-a încorporat (dialectica, de exemplu). Gîndirea lui Croce trebuie, prin urmare, să fie apreciată, cel puţin, ca valoare instrumentală şi, ca atare, se poate spune că ea a atras energic atenţia asupra importanţei faptelor de cultură şi de gîndire în dezvoltarea istoriei, asupra funcţiei intelectualilor de seamă în viaţa organică a societăţii şi a Statului, asupra momentului hegemoniei şi al consensului ca formă necesară a blocului istoric concret. Că aceasta nu e un „lucru neînsemnat“ este demonstrat de faptul că în aceeaşi vreme cu Croce, Lenin — pe terenul luptei şi al organizării politice, cu terminologia politică, în opoziţie cu diversele tendinţe „economiste“ — a reconsiderat frontul luptei culturale şi a construit doctrina hegemoniei ca o complinire a

teoriei Statului-forță și ca formă actuală a doctrinei pașoptiste a „revoluției permanente". Pentru marxism, concepția istoriei etico-politice, întrucît e independentă de orice concepție realistă, poate fi luată ca „teorie empirică" de cercetare istorică pe care trebuie s-o avem mereu prezentă în cercetarea și aprofundarea dezvoltării istorice dacă vrem să facem istorie integrală și nu istorie parțială și extrinsecă (istoria forțelor economice ca atare etc.).

NOTE

1. Elemente de istorie etico-politică în marxism: conceptul de hegemonie, reconsiderarea frontului filosofic, studiul sistematic al funcţiei intelectualilor în viaţa statală şi istorică, doctrina partidului politic ca avangardă a oricărei mişcări istorice progresiste.

2. *Croce — Loria*. Se poate arăta că nu e prea mare deosebirea dintre Croce şi Loria în felul de a interpreta marxismul. Croce, reducînd marxismul la o normă practică de interpretare a istoriei care a atras atenţia istoricilor asupra importanţei faptelor economice, nu a făcut altceva decît să-l reducă la o formă de „economism". Dacă îl dezbrăcăm pe Loria de toate bizareriile lui stilistice şi de nesăbuitele lui fantasmagorii (şi desigur că astfel se pierde mult din ceea ce este caracteristic pentru Loria) se vede că el se apropie de Croce în partea cea mai serioasă a interpretării sale (cfr. în această privinţă *Conversazioni critiche*, I, pp. 291 şi urm.).

3. Istorie speculativă şi necesitatea unei Minerve şi mai mari. Leon Battista Alberti a scris despre matematicieni: „Aceştia, făcînd abstracţie de orice materie, măsoară numai cu mintea formele lucrurilor. Noi, pentru că voim ca lucrurile să fie puse la vedere, ne vom folosi pentru aceasta de o Minervă mai mare".

4. Dacă ar fi adevărat, în mod atît de general, că istoria Europei din secolul XIX a fost istoria libertăţii, întreaga istorie precedentă ar fi fost într-un mod tot aşa de general istoria autorităţii: toate secolele precedente ar fi fost de aceeaşi culoare cenuşie, nediferenţiate, fără

dezvoltare, fără luptă. Mai mult: un principiu hegemonic (etico-politic) triumfă după ce a învins un alt principiu (şi după ce şi l-ar fi luat ca moment al său, ar spune anume Croce). Dar de ce îl învinge? Datorită însuşirilor sale intrinseci de caracter „logic" şi raţional abstract? A nu cerceta motivele acestei victorii înseamnă a face o istorie descriptivă văzută numai din afară, fără reliefarea legăturilor necesare şi cauzale. Chiar şi Bourbonii reprezentau un principiu etico-politic, personificau o „religie", care îşi avea credincioşii ei printre ţărani şi cerşetori. Prin urmare, întotdeauna a fost o luptă între două principii hegemonice, între două „religii", şi va trebui nu numai să descriem expansiunea triumfală a uneia dintre ele, dar şi să o justificăm istoriceşte. Va trebui să explicăm de ce ţăranii croaţi au luptat, în 1848, împotriva liberalilor milanezi, iar ţăranii lombardo-veneţieni au luptat împotriva liberalilor vienezi. Atunci legătura reală etico-politică dintre guvernanţi şi guvernaţi era persoana împăratului sau a regelui („avem scris în frunte, trăiască Francisc al doilea"!), după cum mai tîrziu legătura va fi nu conceptul de libertate, ci conceptul de patrie şi de naţiune. „Religia" populară substituită catolicismului (sau, mai bine, în asociaţie cu el) a fost aceea a „patriotismului" şi a naţionalismului. Am citit că în timpul afacerii Dreyfus, un om de ştiinţă francez, mason şi ministru, a spus limpede că partidul său voia să distrugă influenţa Bisericii în Franţa, şi că, de vreme ce mulţimea avea nevoie de un fanatism (francezii folosesc în politică termenul *„mystique"*) va fi organizată exaltarea sentimentului patriotic. Trebuie să amintim, de altfel, sensul pe care l-a luat termenul „patriot" în timpul Revoluţiei franceze (a însemnat desigur „liberal" dar cu un sens concret naţional) şi cum acest termen a fost înlocuit, în cursul luptelor din secolul XIX, cu acela de „republican", din cauza noului sens pe care l-a luat termenul de patriot care a devenit monopolul naţionaliştilor şi al celor de dreapta în general. Conţinutul concret al liberalismului popular a fost conceptul de

patrie şi de naţiune şi acest lucru se poate vedea din însăşi evoluţia lui în naţionalism şi în lupta împotriva naţionalismului dusă fie de Croce, reprezentantul religiei împotriva libertăţii, fie de Papa, reprezentantul catolicismului. (Din sonetele lui Pascarella, *Scoperta dell'America*, se poate scoate o adevărată documentare în formă populară despre această religie populară a patriei.)

5. Istoria speculativă poate fi considerată ca o întoarcere, în forme literare care, datorită dezvoltării capacităţii critice, au devenit mai isteţe şi mai puţin naive, la unele forme de istorie discreditate din cauza lipsei de conţinut şi a retorismului lor, şi înregistrate ca atare în diverse lucrări chiar de către Croce. Istoria etico-politică, întrucît face abstracţie de blocul istoric în care conţinutul economico-social şi forma etico-politică se identifică în mod concret în reconstrucţia diferitelor perioade istorice, nu este altceva decît o prezentare polemică de subtilităţi filosofice mai mult sau mai puţin interesante, dar nu e istorie. Aceasta ar corespunde, în ştiinţele naturale, unei întoarceri la clasificările după culoarea pielii, a penelor, a părului animalelor şi nu după structura „anatomică". Referindu-se la ştiinţele naturale şi vorbind despre „anatomia" societăţii, materialismul istoric făcea o metaforă şi da un impuls pentru aprofundarea cercetărilor metodologice şi filosofice. În istoria oamenilor, care nu are sarcina de a clasifica naturalist faptele, „culoarea pielii" face „bloc" cu structura anatomică şi cu toate funcţiunile fiziologice. Nu putem gîndi că un ins „jupuit" de piele ar fi adevăratul „ins", care nu poate fi nici cel căruia „i s-au scos oasele" şi este fără schelet. Un sculptor, Rodin, a spus (cfr. Maurice Barrès, *Mes Cahiers*, <*Caietele mele*> seria a IV-a) : „*Si nous n'étions pas prévenus contre le squelette, nous verrions comme il est beau*"[37]. Într-un

tablou sau într-o statuie de Michelangelo se „vede" scheletul figurilor pictate, se simte soliditatea structurii sub culori sau sub relieful marmorei. Istoria lui Croce reprezintă „figuri" fără oase, fără schelet, cu cărnurile flasce şi decrepite, chiar şi sub fardurile graţiilor literare ale scriitorului.

6. Transformismul ca o formă a revoluţiei pasive în perioada de la 1870 înainte.

7. Pentru a evalua funcţiunea lui Croce în viaţa italiană trebuie să amintim că atît *Memoriile* lui Giolitti cît şi cele ale lui Salandra se încheie cu cîte o scrisoare a lui Croce.

8. Cu limbajul crocean s-ar putea spune că religia libertăţii se opune religiei Inchiziţiei care neagă civilizaţia modernă ; marxismul este o „erezie" a religiei libertăţii pentru că s-a născut chiar pe terenul civilizaţiei moderne.

BENEDETTO CROCE ŞI MATERIALISMUL ISTORIC

Criticile aduse de Croce marxismului. Locul cel mai important în care Croce îşi rezumă criticile, după el decisive, care ar reprezenta o epocă istorică, este *Storia d'Italia dal 1870 al 1915* şi anume în capitolul în care se referă la soarta marxismului şi a economiei marxiste. În prefaţa la a doua ediţie a volumului *Materialismo storico ed Economia marxistica,* el precizează că tezele principale ale revizionismului sînt patru : prima, că materialismul istoric trebuie să fie utilizat ca simplă normă de interpretare ; a doua, că teoria valoare-muncă nu este altceva decît rezultatul unei comparaţii eliptice între două tipuri de societate ; el afirmă că aceste două teze „au fost în general acceptate", „au devenit obişnuite şi le auzi repetate aproape fără să-ţi mai aduci aminte cine este cel care le-a pus mai întîi în circulaţie". A treia teză, critica legii privitoare la scăderea ratei profitului („lege care dacă ar fi exact stabilită, ar avea însemnătate nici mai mult nici mai puţin ca sfîrşitul automat şi iminent <? !> al societăţii capitaliste"), „este poate mai greu de acceptat", dar Croce se bucură de adeziunea „economistului şi filosofului" Ch. Andler *. A patra teză, aceea a unei economii filosofice, „este oferită în mod deosebit filosofilor spre meditaţie", şi Croce trimite la viitorul său volum despre practică. Pentru raporturile dintre marxism şi hegelianism trimite la studiul său despre Hegel.

---

* În „Notes critiques de science sociale", Paris, 1, nr. 5, 10 martie 1900, p. 77.

În „Concluzia" la studiul său *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti (Pentru interpretarea și critica unor concepte)* *,Croce rezumă în patru puncte rezultatele pozitive ale cercetării sale : 1 — din punct de vedere al științei economice, justificarea economiei critice, înțeleasă nu atît ca știința economică generală, cît ca economie sociologică comparativă care tratează despre condițiile muncii în societate ; 2 — din punct de vedere al științei istoriei, eliberarea marxismului de orice concept aprioric (fie el ereditate hegeliană sau molipsire de la evoluționismul vulgar) și înțelegerea doctrinei ca fecundă, desigur, dar simplă normă de interpretare istorică ; 3 — din punct de vedere practic, imposibilitatea de a deduce programul social al mișcării (ca și al oricărui alt program social) din teze de știință pură, trebuind să transportăm judecata programelor sociale în domeniul observației empirice și al convingerilor practice ; 4 — din punct de vedere etic, negarea amoralității intrinseci sau a antieticității intrinseci a marxismului**.

---

* *M.S.E.M.*, pp. 55—113 ; concluzia este la pp.110—113.

** Va fi util să scoatem și alte puncte de discuție și de critică despre acest subiect din toate lucrările lui Croce, rezumîndu-le atent cu toate referirile bibliografice, păstrînd însă un loc special punctelor pe care Croce însuși le arată ca fiind acelea care i-au atras în mai mare măsură interesul și meditația cea mai metodică și mai sistematică. Pentru a înțelege mai bine teoria croceană expusă la Congresul din Oxford în comunicarea despre „Istorie și Antiistorie" (și care s-a apropiat dintr-un alt punct de vedere de discuția desfășurată de generația trecută despre posibilitatea „salturilor" în istorie și în natură) trebuie să studiem eseul lui Croce *Interpretazione storica delle proposizioni filosofiche (Interpretarea istorică a propozițiilor filosofice)* în care, pe lîngă subiectul din care derivă titlul, foarte interesant prin el însuși și care n-a fost urmat de Croce în ultima sa polemică împotriva marxismului, este cuprinsă și o interpretare restrictivă și insidioasă a propoziției hegeliene : „ceea ce este real este rațional și ceea ce este rațional este real", tocmai în sensul antiistoriei.

Prin urmare, afirmaţiile lui Croce au fost mult mai puţin axiomatice şi mult mai puţin hotărîte formal decît ar vrea el să ne apară azi. Teoria valorii nu e deloc negată în mod intrinsec în studiul său principal. El afirmă că singura „teorie a valorii" ştiinţifică este aceea determinată de gradul final de utilitate şi că teoria marxistă a valorii este „altceva", dar acestui „altceva", el îi recunoaşte soliditatea şi eficacitatea şi cere economiştilor să-l combată cu alte argumente decît cu acelea pe care le folosesc de obicei Böhm-Bawerk şi C. Apoi, teza lui subsidiară, că este vorba de o comparaţie eliptică, nu numai că nu este justificată, dar, de fapt, este infirmată imediat de observaţia că este vorba de o continuare logică a teoriei ricardiene a valorii şi că Ricardo nu făcea desigur „comparaţii" eliptice. Reducerea marxismului la o normă empirică de interpretare este numai afirmată ca metoda indirectă a excluderii, adică nu dinlăuntru. Pentru Croce este vorba desigur de „ceva" important, dar cum nu poate fi nici asta, nici aceea etc., va fi o normă de interpretare. Demonstraţia nu pare să fie concludentă. Aceeaşi prudenţă formală apare în studiul despre scăderea ratei profitului; ce-o fi vrut să spună autorul teoriei? Dacă asta a vrut să spună, atunci nu este exact. Dar asta a vrut să spună? Prin urmare trebuie să mai medităm asupra acestui lucru. Etcetera. Ba chiar trebuie să subliniem că această atitudine prudentă s-a schimbat complet în ultimii ani şi totul a devenit peremptoriu şi definitiv în momentul în care el este şi mai acritic şi mai nejustificat.

Elementul practic în poziţia lui Croce. Vor fi avut vreo importanţă pentru Croce avertismentele prieteneşti ale lui L. Einaudi în legătură cu atitudinea sa de critic

„dezinteresat" al marxismului* ? E aceeaşi problemă prezentată în altă formă : cît de mare este elementul practic imediat care îl împinge pe Croce spre actuala sa poziţie „lichidaţionistă" **. Se poate observa, într-adevăr, că el, Croce, nu înţelege de loc să intre în polemică cu filosofii marxismului şi că această polemică îl interesează aşa de puţin încît nu-l îndeamnă nici măcar să caute informaţii ceva mai bogate şi mai exacte decît acelea de care, evident, dispune. Se poate spune că pe Croce nu-l interesează atîta să combată marxismul, cît economismul istoric, adică elementul marxismului care a intrat în concepţia lumii tradiţionale, dezagregînd-o

---

* S-ar putea observa că Einaudi n-a fost întotdeauna un cititor foarte atent şi exact al lui Croce. La p. 277 din volumul din 1929 al revistei „Riforma Sociale"", Einaudi scrie : „O teorie nu trebuie să fie atribuită celui care a *intuit-o,* sau a enunţat-o întîmplător sau a expus un principiu din care putea fi dedusă sau a *narat* dezlînat diferitele noţiuni care *aspirau* să fie reunificate". Partea pozitivă a ideei este arătată mai departe astfel : „în ce altă carte a fost acceptat ca obiect «voit» de tratat «special» următoarea teză etc." Croce scrisese în *Materialismo storico,* IV, p. 26 : „Una e să expui o observaţie incidentală, pe care apoi o laşi fără s-o mai dezvolţi, şi alta e să stabileşti un principiu ale cărui consecinţe fecunde s-au văzut ; una e să enunţi o idee generală şi abstractă, şi alta e s-o gîndeşti real şi în concret ; una e, în sfîrşit, să descoperi, şi alta e să repeţi din a doua sau a treia mînă". Enunţarea lui Einaudi este derivată din Croce avînd în plus curioasele improprietăţi lingvistice şi încurcătura teoretică. De ce nu l-a citat de-a dreptul Einaudi pe Croce ? Poate pentru că fragmentul lui Croce face parte dintr-o scriere împotriva prof. Loria. Un alt exemplu despre superficialitatea lui Einaudi se poate vedea în numărul următor din „Riforma Sociale" în lunga recenzie făcută lucrării *Autobiografia* de R. Rigola.

** Chiar şi judecata lui Croce despre cartea lui De Man, *Il superamento del marxismo (Depăşirea marxismului),* arată că în atitudinea lui Croce, în perioada actuală, elementul „practic" imediat covîrşeşte preocuparea şi interesele teoretice şi ştiinţifice. De Man este de fapt o derivare a curentului psihanalitic şi toată presupusa originalitate a cercetărilor sale este datorită folosirii unei terminologii psihanalitice exterioare şi prost lipite. Aceeaşi observaţie se poate face pentru De Ruggiero care a recenzat nu numai *Superamento,* dar şi *Gioia del lavoro (Bucuria muncii),* şi a scris apoi o critică distrugătoare cam grăbită şi superficială despre Freud şi despre psihanaliză, fără să fi subliniat însă că De Man depinde foarte mult de Freud.

şi făcînd-o astfel mai puţin rezistentă „politic" ; nu-l interesează atît de mult să-şi „convertească" adversarii, cît să-şi întărească propria tabără. Cu alte cuvinte, Croce prezintă ca „ofensivă" o activitate care este pur şi simplu „defensivă". Dacă n-ar fi aşa, Croce ar trebui (sau ar fi trebuit) să-şi revadă „sistematic" opera specializată în marxism, să recunoască deschis că s-a înşelat complet atunci, să arate aceste erori din trecut în contrast cu convingerile actuale etc. La un om aşa de grijuliu şi de scrupulos cum e Croce, lipsa oricărui interes faţă de exigenţa obiectivă de a justifica logic această ultimă schimbare a felului său de a gîndi este cel puţin stranie şi nu poate fi explicată altfel decît prin interesele practice imediate.

Teoria valorii. Croce susţine că teoria valorii în economia critică nu este o teorie a valorii, ci „altceva" bazat pe o comparaţie eliptică, adică referindu-se la o ipotetică societate viitoare etc. Dar demonstraţia nu a reuşit şi respingerea ei este cuprinsă implicit chiar în Croce *. Trebuie să spunem că ideea comparaţiei eliptice este pur literară. Într-adevăr, teoria valoare-muncă are o întreagă istorie care culminează în doctrinele lui Ricardo, iar reprezentanţii istorici ai acestei doctrine nu înţelegeau desigur să facă comparaţii eliptice **. Rămîne de văzut dacă şi Croce cunoaşte volumul *Das Mehrwert (Plusvaloarea)* în care se află expunerea dezvoltării istorice a teoriei valoare-muncă. (Confruntări cronologice între publicarea operei *Das Mehrwert*, apărută postum, după volumele 2 şi 3 din *Critica economiei politice*, şi studiul lui Croce).

---

* Cfr. primul capitol din studiul *Per la interpretazione e la critica* etc.

** Această obiecţie a fost enunţată de prof. Graziadei în broşura *Capitale e salario (Capital şi salariu)* ; ar fi de văzut dacă a fost reprezentată mai înainte şi de cine. Ea este aşa de evidentă încît ar trebui să-ţi vină numaidecît în minte.

Problema, prin urmare, este aceasta : tipul de ipoteză ştiinţifică proprie Economiei critice, care nu deduce principii economice ale omului în general, din toate timpurile şi locurile, ci din legile unui anumit fel de societate, este arbitrar sau dimpotrivă e mai concret decît tipul de ipoteză al economiei pure ? Şi presupunînd că un tip de societate se prezintă plin de contradicţii, este corect să deducem numai unul din termenii acestei contradicţii ? De altminteri, orice teorie este o comparaţie eliptică, pentru că există totdeauna o comparaţie între faptele reale şi „ipoteza" purificată de aceste fapte. Atunci cînd Croce spune că teoria valorii nu este „teoria valorii", ci „altceva", în realitate nu distruge teoria însăşi, ci pune o problemă formală de nomenclatură. Iată de ce economiştii ortodocşi n-au fost mulţumiţi de studiul lui *. Astfel nu este valabilă observaţia lui în legătură cu termenul „plusvaloare", care însă exprimă foarte clar ceea ce trebuie să exprime, tocmai pentru motivele pentru care Croce îl critică. Este vorba de descoperirea unui fapt nou care este exprimat cu un termen a cărui noutate constă tocmai în formarea în contradicţie cu ştiinţa tradiţională. Că nu există „plusvalori" în sensul literal s-ar putea să fie adevărat, dar neologismul are un sens metaforic, nu literal, adică este un cuvînt nou care nu se rezolvă în valoarea literară a formelor originare etimologice.

În afară de obiecţiunea că teoria valorii îşi are originea în Ricardo, care desigur nu înţelegea să facă o comparaţie eliptică în sensul pe care i-l dă Croce, trebuie să adăugăm alte cîteva serii de argumente. Era oare arbitrară teoria lui Ricardo şi este arbitrară soluţia mai precisă a economiei critice ? Şi în ce punct al argumentării s-ar afla arbitrarul sau sofismul ?

Ar trebui să fie bine studiată teoria lui Ricardo şi, în special, teoria lui Ricardo despre Stat ca agent economic, ca forţă care tutelează dreptul de proprietate,

* Cfr. în cartea *M.S.E.M.* articolul polemic cu prof. Racca.

adică monopolul mijloacelor de producție. Este sigur că Statul *ut sic*[38] nu creează situația economică, ci este expresia situației economice; totuși se poate vorbi despre Stat ca agent economic, întrucît tocmai Statul este sinonimul unei atari situații. Într-adevăr, dacă studiem ipoteza economică pură, așa cum înțelegea s-o facă Ricardo, nu trebuie să facem abstracție de această situație de forță reprezentată de State și de monopolul legal al proprietății? Că problema nu este inutilă o arată schimbările aduse în situația de forță existentă în societate de la nașterea *Trade Unions*-urilor, deși Statul nu și-a schimbat natura. Nu era vorba deci, degeaba, de o comparație eliptică, făcută în vederea unei viitoare forme sociale diferită de cea studiată, ci de o teorie care rezultă din reducerea societății economice la pura „economicitate", adică la maximum de determinare „al liberului joc al forțelor economice", în care ipoteza fiind aceea a lui *homo oeconomicus*[39], nu se putea să nu facă abstracție de forța dată de totalitatea unei clase organizate în Stat, a unei clase care își avea în Parlament o *Trade Union*, în timp ce salariații nu puteau să se coalizeze ca să-și impună forța pe care colectivitatea o dădea fiecărui ins.

Ricardo, ca, de altfel, și ceilalți economiști clasici, erau cu totul lipsiți de prejudecăți iar teoria ricardiană a valorii-muncă n-a provocat nici un scandal cînd a fost enunțată *, pentru că atunci nu prezenta nici un pericol și apărea numai, așa cum și era, ca o constatare pur obiectivă și științifică. Valoarea polemică și de educație morală și politică, chiar fără să-și piardă obiectivitatea, trebuia să și-o cîștige numai cu Economia critică. Problema este, apoi, legată de problema fundamentală a științei economice „pure", adică de identificarea a ceea ce trebuie să fie conceptul și faptul determinat istoricește, independent de celelalte concepte și fapte care aparțin celorlalte științe. Faptul determinat de știința

---

* Cfr. *Istoria doctrinelor economice* de Gide și Rist.

economică modernă nu poate fi decît acela de marfă, de producție și distribuție de mărfuri și nu un concept filosofic așa cum ar voi Croce pentru care și iubirea este un fapt economic și întreaga „natură" este redusă la conceptul de economie.

Ar mai fi de observat, pentru cine vrea, că și întregul limbaj este o serie de comparații eliptice, că istoria este o comparație implicită între trecut și prezent (actualitatea istorică) sau între două momente distincte ale dezvoltării istorice. Și de ce elidarea este ilicită cînd comparația se face cu o ipoteză viitoare în timp ce ar fi licită cînd comparația se face cu un fapt trecut (care într-un asemenea caz e luat chiar ca ipoteză, ca punct de referință util pentru a înțelege mai bine prezentul)? Chiar Croce, vorbind despre previziuni, susține că previziunea nu este altceva decît o judecată specială despre actualitatea care este singură cunoscută, pentru că viitorul nu poate fi cunoscut prin definiție, întrucît el nu există și nu a existat, iar ceea ce nu există nu poate fi cunoscut *. Ai impresia că argumentarea lui Croce este mai degrabă a unui literat și a unui constructor de fraze de efect.

Tendința de scădere a ratei profitului. În studiul despre tendința de scădere a ratei profitului este de notat o eroare fundamentală a lui Croce. Această problemă a fost pusă încă în primul volum din *Capitalul,* acolo unde se vorbește de plusvaloarea relativă. În același loc se observă că în acest proces se manifestă o contrazicere, adică în timp ce, pe de o parte, progresul tehnic permite o mărire a plusvalorii, pe de altă parte, determină, din cauza schimbării pe care o produce în compunerea capitalului, tendința de scădere a ratei profitului și lucrul acesta este demonstrat în volumul III din *Capitalul.* Croce prezintă ca obiecție la teoria expusă în volumul III, partea din tratare care este cuprinsă în

* Cfr. *Conversazioni critiche,* prima serie, pp. 150—153.

volumul I, adică expune ca obiecție la legea tendinței de scădere a ratei profitului demonstrarea existenței unei plusvalori relative datorate progresului tehnic, fără să amintească însă nici măcar o singură dată de volumul I, ca și cum obiecția ar fi izvorît din creierul său, sau ca și cum ar fi un produs al bunului-simț.

În orice caz, trebuie să precizăm că problema legii tendinței de scădere a ratei profitului nu poate fi studiată numai pe baza expunerii din volumul III. Această expunere este aspectul contradictoriu al tratării din primul volum, de care nu poate fi separat. Pe lîngă aceasta, va trebui poate că determinăm mai bine înțelesul de lege „tendențială", întrucît nici o lege în Economia politică nu poate să nu fie tendențială, dat fiind că se obține izolînd un anume număr de elemente și neglijînd, prin urmare, forțele care acționează contra; va fi necesar, poate, să distingem un grad mai mare sau mai mic de tendențialitate. Și în timp ce, de obicei, adjectivul „tendențial" se subînțelege ca evident, se insistă, dimpotrivă, asupra lui cînd tendențialitatea devine un caracter organic relevant ca în cazul acesta în care scăderea ratei profitului este prezentată ca aspectul contradictoriu al unei alte legi, aceea a producerii de plusvaloare relativă, în care una tinde s-o elimine pe cealaltă cu previziunea că scăderea ratei profitului va fi cea preponderentă. Cînd se poate imagina că această contrazicere va ajunge la un nod gordian, insolubil în mod normal, dar care cere intervenția unei săbii a lui Alexandru? Cînd toată economia mondială va fi devenit capitalistă și de un anume grad de dezvoltare; adică atunci cînd „frontiera mobilă" a lumii economice capitaliste va fi ajuns la propriile coloane ale lui Hercule[40]. Forțele contraoperante ale legii tendențiale și care se rezumă în producerea unei tot mai mari plusvalori relative au limite, care sînt date, de exemplu, din punct de vedere tehnic, de extinderea și rezistența elastică a materiei, iar din punct de vedere social de măsura suportabilă a șomajului într-o societate

determinată. Cu alte cuvinte, contradicţia economică devine contradicţie politică şi se rezolvă politic printr-o răsturnare a praxisului *.

Trebuie să mai notăm că B. Croce uită, în analiza sa, un element fundamental în formarea valorii şi a profitului, adică „munca socialmente necesară" a cărei formare nu poate fi studiată şi relevată într-o singură fabrică sau întreprindere. Progresul tehnic îi dă fiecărei întreprinderi, luată separat, şansa moleculară de a-şi mări productivitatea muncii peste media socială şi, prin urmare, de a realiza profituri excepţionale (aşa cum a fost studiat în primul volum), dar de îndată ce progresul realizat se socializează, această poziţie iniţială se pierde treptat şi intră în funcţiune legea mediei sociale a muncii care, prin concurenţă, coboară preţurile şi profiturile. În acel moment avem o scădere a ratei profitului, întrucît compoziţia organică a capitalului se arată nefavorabilă. Patronii caută să prelungească, pe cît posibil, şansa iniţială, chiar prin intervenţie legislativă : apărarea brevetelor, a secretelor industriale etc., care însă nu poate fi decît limitată la unele aspecte ale progresului tehnic, poate secundare, dar care, în orice caz, au greutatea lor desigur nu neînsemnată. Mijlocul cel mai eficace al fiecărui patron în parte ca să scape de legea scăderii e acela de a introduce neîncetat noi modificări progresive în toate domeniile muncii şi ale producţiei, fără a neglija aporturile minime de progres care, în marile întreprinderi, multiplicate pe o scară mare, dau rezultate foarte apreciabile. Întreaga activitate industrială a lui Henri Ford poate fi studiată din acest punct de vedere : o luptă continuă, neîncetată, pentru a scăpa de legea scăderii ratei profitului, menţinînd o poziţie de superioritate faţă de concurenţi. Ford a trebuit să iasă din do-

---

* Despre tendinţa scăderii ratei profitului trebuie să amintim o lucrare recenzată în primul an al revistei „Nuovi Studi" al cărei autor este un economist german, elev disident al lui Franz Oppenheimer, şi un volum mai recent al lui Grossman, recenzat în revista „Economia" din Trieste şi în „Critique Sociale" de Lucien Laurat.

meniul strict industrial al producţiei spre a organiza şi transportul şi distribuirea mărfii sale, determinînd astfel o distribuţie a masei plusvalorii mai favorabilă industriaşului producător.

Eroarea lui Croce e de mai multe feluri : el pleacă de la presupunerea că orice progres tehnic determină imediat, ca atare, o scădere a ratei profitului, ceea ce este greşit de vreme ce *Capitalul* afirmă numai că progresul tehnic determină un proces de dezvoltare contradictoriu şi că unul din aspectele acestui proces este tendinţa scăderii. Croce afirmă că ţine seama de toate premisele teoretice ale economiei critice şi uită legea muncii socialmente necesară. Uită cu totul partea problemei tratată în volumul I, ceea ce i-ar fi evitat toată această serie de erori, uitare cu atît mai gravă cu cît el însuşi recunoaşte că în volumul III partea dedicată legii tendinţei de scădere a ratei profitului este incompletă, numai schiţată etc. ; un motiv peremptoriu de a studia tot ceea ce scrisese, în altă parte, acelaşi autor despre acest subiect *.

Trebuie dezvoltată însemnarea despre înţelesul pe care „tendenţial" îl va fi avut în legea scăderii profitului. Este evident că în acest caz tendenţialitatea nu se poate referi numai la forţele contraoperante în realitate ori de cîte ori se extrag din ea unele elemente izolate pentru a construi o ipoteză logică. Pentru că această lege este aspectul contradictoriu al unei alte legi, aceea a plusvalorii relative care determină expansiunea moleculară a sistemului de fabrică, adică dezvoltarea însăşi a modului de producţie capitalist, nu se poate vorbi de

---

* Problema textului din volumul III poate fi studiată din nou acum cînd avem la dispoziţie, după cum cred, ediţia diplomatică a totalităţii de însemnări şi de note care ar fi trebuit să servească la redactarea definitivă. Nu este exclus ca în ediţia tradiţională să fi fost neglijate fragmente care, după polemicile care au avut loc, ar putea să aibă o importanţă mult mai mare decît şi-ar fi putut închipui cel care a ordonat pentru prima oară materialul fragmentar. Un tehnician al economiei ar trebui apoi să reia formula generală a legii tendinţei scăderii, care fixează momentul în care legea se verifică, şi să stabilească în mod critic toată seria de fragmente care conduc tendenţial la ea ca o concluzie logică.

astfel de forțe contraoperante ca acelea ale ipotezelor economice comune. În acest caz, forța contraoperantă este ea însăși studiată în mod organic și dă loc la o lege tot așa de organică așa cum este aceea a scăderii. Înțelesul de „tendențial" pare că trebuie să fie așadar de caracter „istoric" real, și nu metodologic : termenul servește tocmai ca să indice acest proces dialectic datorită căruia impulsul molecular progresiv duce la un rezultat tendențial catastrofal în ansamblul social, rezultat de la care pleacă alte impulsuri progresive într-un proces de continuă depășire, care însă nu poate fi prevăzut ca infinit, chiar dacă se dezagregă într-un număr foarte mare de faze intermediare de diferite mărimi și importanță. Pentru același motiv nu este întru totul exact să spunem, cum face Croce în prefața de la a doua ediție a cărții sale, că legea privitoare la tendința de scădere a ratei profitului, dacă ar fi exact stabilită, cum credea autorul ei, „ar avea o importanță nici mai mult nici mai puțin ca sfîrșitul automat și iminent al societății capitaliste". Nu este de loc vorba de automat și cu atît mai puțin de iminent. Această concluzie a lui Croce este datorată tocmai greșelii de a fi cercetat legea tendinței de scădere a ratei profitului izolînd-o de procesul în care a fost concepută, și izolînd-o nu în scopul științific al unei mai bune expuneri, ci ca și cum ar fi fost valabilă „în mod absolut" și nu, dimpotrivă, ca termen dialectic al unui mai vast proces organic. Că și alții au interpretat legea ca și Croce, nu-l dispensează pe acesta de o anume responsabilitate științifică.

Multe afirmații ale economiei critice au fost astfel „mitizate" și nu se poate spune că o astfel de formare de mituri n-a avut importanța ei practică imediată și n-o mai poate avea. Dar este vorba de alt aspect al chestiunii care nu prea are legătură cu felul cum a fost pusă problema din punct de vedere științific, și cu deducția logică: ea va putea fi examinată pe linie de critică a metodelor politice și a metodelor de politică culturală. Este probabil ca, pe această linie, să se demonstreze, în ultimă analiză,

că metoda politică de a silui o teză ştiinţifică pentru a scoate din ea un mit popular energetic şi propulsiv este ineptă şi că, în definitiv, produce mai mult pagubă decît folos. Metoda ar putea fi comparată cu folosirea stupefiantelor, care creează o clipă de exaltare a forţelor psihice şi fizice, dar care debilitează în mod permanent organismul.

Nota I. Legea ar trebui să fie studiată pe baza taylorismului şi a fordismului. Nu sînt acestea oare două metode de producţie şi de muncă ale tentativelor progresive de a depăşi legea tendinţei, eludînd-o prin multiplicarea variabilelor în condiţiile măririi progresive a capitalului constant ? Variabilele sînt acestea (dintre cele mai importante — dar din cărţile lui Ford s-ar putea alcătui un registru complet şi foarte interesant) : 1 — maşinile introduse continuu sînt mai perfecte şi mai fine ; 2 — metalele mai rezistente şi de o mai mare durată ; 3 — se crează un tip de muncitor monopolizat cu salarii mari ; 4 — împuţinarea deşeurilor în materialul de fabricaţie ; 5 — utilizarea tot mai vastă a tot mai numeroaselor subproduse, adică economisirea deşeurilor care mai înainte erau necesare şi lucrul acesta a devenit posibil prin marea amploare a întreprinderilor ; 6 — utilizarea deşeurilor de energii calorice : de exemplu, căldura furnalelor, care mai înainte se pierdea în atmosferă, acuma este vîrîtă în conducte şi încălzeşte locuinţele etc. Selecţia unui nou tip de muncitor face posibilă, prin raţionalizarea taylorizată a mişcărilor, o producţie relativă şi absolută mai mare decît cea precedentă, cu aceeaşi forţă de muncă. Cu fiecare din aceste inovaţii, industriaşul trece de la o perioadă de costuri crescătoare (adică de scădere a ratei profitului) la o perioadă de costuri descrescătoare, întrucît beneficiază de un monopol de iniţiativă care poate dura destul de mult (relativ). Monopolul durează mult şi din cauza marilor salarii pe care astfel de industrii progresive „trebuie" să le dea, dacă vor să-şi

formeze un personal calificat şi dacă vor să dispute concurenţilor muncitorii cei mai pregătiţi, din punct de vedere psihotehnic, pentru noile forme de producţie şi de muncă (de amintit faptul asemănător al senatorului Agnelli care, pentru a absorbi în Fiat celelalte întreprinderi automobilistice, a monopolizat de pe piaţă pe toţi muncitorii specialişti în plăci de metal, dîndu-le salarii mari ; fabricile, lipsite astfel de secţiile specializate pentru producerea aripilor apărătoare de noroi, au căutat să reziste încercînd să fabrice aripile din lemn compensat, dar inovaţia a dat greş şi au trebuit să capituleze). Extinderea noilor metode determină o serie de crize şi fiecare dintre ele pune din nou aceleaşi probleme ale costurilor crescătoare şi ciclul lor poate fi imaginat ca repetîndu-se, pînă ce : 1 — nu se va fi atins ultima limită a rezistenţei materialului ; 2 — nu se va fi atins limita introducerii de noi maşini automate, adică raportul ultim dintre oameni şi maşini ; 3 — nu se va fi atins limita sa de saturaţie a industrializării mondiale ţinînd seama de procentul de creştere a populaţiei (care de altfel scade odată cu extinderea industrializării) şi a producţiei pentru reînnoirea mărfurilor de consum şi a utilajelor. Legea tendinţei de scădere a ratei profitului ar sta, prin urmare, la baza americanizării, adică ar fi cauza ritmului accelerat în progresarea metodelor de muncă şi de producţie şi de modificare a tipului tradiţional de muncitor.

„Istoricismul" lui B. Croce. Cum se poate pune, pentru filosofia lui Croce, problema „de a-l pune din nou pe om pe propriile-i picioare", de a-l face să meargă cu picioarele și nu cu capul ? Este problema resturilor de „transcendență, de metafizică, de teologie" în filosofia lui Croce, este problema calității „istoricismului" său. Croce afirmă foarte adesea că a făcut toate eforturile pentru a suprima din gîndirea sa orice urmă de transcendență, de teologie, de metafizică, pînă la a exclude din filosofie orice idee de „sistem" și de „problemă fundamentală". Dar este exact că a și reușit ?

Croce se afirmă „dialectic" (deși introduce în dialectică, o „dialectică a distinctelor", în afară de dialectica contrariilor, despre care n-a reușit pînă acuma să demonstreze dacă este dialectică sau ce este în realitate) *, dar punctul de lămurit este acesta : el vede în devenire, devenirea însăși sau „conceptul" de devenire ? Acesta mi se pare că este punctul de la care trebuie să plecăm pentru a aprofunda : 1 — istoricismul lui Croce și, în ultimă analiză, concepția despre realitate, despre lume, despre viață, adică filosofia sa *„tout court"* ; 2 — dezacordul cu

* Trebuie văzut dacă principiul de „distincție", adică acela pe care Croce îl numește „dialectica distinctelor", nu a fost determinat chiar de reflectarea economiei clasice asupra conceptului abstract de *homo oeconomicus.* Dat fiind că o atare abstracție are o importanță și o valoare pur „metodologice" sau chiar de tehnică a științei (adică imediată și empirică), este de văzut cum și-a elaborat Croce întregul sistem al „distinctelor". Oricum, această elaborare ca și multe alte părți, de altfel, ale sistemului crocean și-ar fi avut orginea în studiul economiei politice și, mai exact, în studiul marxismului, ceea ce însă nu poate să nu însemne că sistemul crocean a avut o origine și o determinare imediată, „economică". Aceeași dificultate pe care mulți filosofi actualiști o întîmpină în înțelegerea conceptului de *homo oeconomicus,* o întîmpină și în înțelegerea semnificației și importanței „dialecticei distinctelor". Cercetarea are două aspecte : unul cu caracter logic, și altul cu caracter istoric. Prima „distincție" pusă de Croce mi se pare că a fost „istoricește" tocmai aceea a „momentului economiei sau al utilității", care nu coincide și nu poate să coincidă cu aceea a economiștilor în înțeles restrîns, pentru că, în momentul utilității sau în cel economic, Croce face să intre o serie de activități umane care, din punct de vedere al scopurilor științei economice, sînt neînsemnate (de exemplu, iubirea).

Gentile și cu idealismul actual ; 3 — neînțelegerea materialismului istoric, însoțită de obsesia materialismului istoric însuși. Că B. Croce a fost întotdeauna obsedat de materialismul istoric, că este și acuma, și încă într-o formă chiar mai acută decît în trecut, nu este greu de demonstrat. Că o astfel de obsesie a devenit spasmodică în acești ultimi ani se vede din însemnările cuprinse în *Elementi di politica (Elemente de politică),* din intervenția lui în legătură cu estetica materialismului istoric la Congresul de la Oxford, din recenzia operelor complete ale lui Marx și Engels publicată în „La Critica" din 1930, din referirea aflată în *„Capitoli introduttivi di una Storia dell'Europa nel secolo XIX" (Capitole introductive la o istorie a Europei în secolul XIX),* din scrisorile către Barbagallo publicate în „Nuova Rivista Storica" din 1928—1929 și, îndeosebi, din importanța dată cărții lui Füllop-Miller, după cum se vede din unele note publicate în „La Critica" din 1925.

Dacă este necesar, în desfășurarea continuă a evenimentelor, să precizăm conceptele, fără de care realitatea n-ar putea fi înțeleasă, trebuie, ba e chiar un lucru peste care nu se poate trece, să precizăm și să amintim că realitatea în mișcare și conceptul de realitate, dacă pot fi, logic, distincte, istoricește trebuie să fie concepute ca unitate inseparabilă. Altfel, se poate întîmpla, ceea ce i se întîmplă lui Croce, ca istoria să devină o istorie formală, o istorie de concepte și, în ultimă analiză, o istorie a intelectualilor, ba chiar o istorie autobiografică a gîndirii lui Croce, o istorie de muște la arat. Croce cade într-o nouă și ciudată formă de sociologism „idealist" nu mai puțin caraghios și neconcludent decît sociologismul pozitivist.

Identitatea dintre istorie și filosofie. Identitatea dintre istorie și filosofie este imanentă în materialismul istoric (dar, într-un anume sens, ca previziune istorică a unei faze viitoare). Și-a luat Croce punctul de plecare din marxismul lui Antonio Labriola ? Oricum, această

identitate a devenit, în concepţia lui Croce, cu totul altceva decît ceea ce este imanent în materialismul istoric : exemplu, ultimele scrieri de istorie etico-politică ale lui Croce însuşi. Propoziţiunea că proletariatul german este moştenitorul filosofiei clasice germane cuprinde tocmai identitatea dintre istorie şi filosofie ; tot aşa propoziţiunea că pînă acum filosofii numai au explicat lumea şi că acum este vorba să fie transformată.

Această propoziţiune a lui Croce despre identitatea dintre istorie şi filosofie este cea mai bogată în consecinţe critice : 1 — ea nu este completă dacă nu ajunge şi la identitatea dintre istorie şi politică (şi va trebui să înţelegem prin politică, politica în curs de realizare, care se realizează şi nu numai încercările diverse şi repetate de realizare dintre care unele dau greş luate în sine) şi 2 — prin urmare, şi la identitatea dintre politică şi filosofie. Dar dacă este necesar să admitem această identitate, cum mai este posibil să distingem ideologiile (egale, după Croce, cu instrumentele de acţiune politică) de filosofie ? Adică distincţia va fi posibilă, dar numai gradat (cantitativă) şi nu calitativă. Ba, ceva mai mult, ideologiile vor fi „adevărata“ filosofie, pentru că ele se vor dovedi că sînt acele „popularizări“ filosofice care aduc masele la acţiune concretă, la transformarea realităţii. Cu alte cuvinte, ele vor fi aspectul de masă al oricărei concepţii filosofice, care capătă în „filosof“ caractere de universalitate abstractă, în afară de timp şi spaţiu, caractere specifice de origine literară şi antiistorică.

Critica conceptului de istorie este esenţială la Croce : nu are ea o origine pur livrescă şi erudită ? Numai identificarea dintre istorie şi politică îi ia istoriei acest caracter. Dacă omul politic este un istoric (nu numai în sensul că face istorie, ci şi în sensul că, acţionînd în prezent, interpretează trecutul), istoricul este un om politic şi, în acest sens (care de altfel apare şi la Croce), istoria este totdeauna istorie contemporană, adică politică. Dar Croce nu poate ajunge pînă la această concluzie

necesară tocmai pentru că ea ducea la identificarea istoriei cu politica și prin urmare cu ideologia și filosofia.

Idealismul actual face să coincidă, verbal, ideologia cu filosofia (ceea ce, în ultimă analiză, nu este altceva decît unul dintre aspectele unității superficiale postulată de el între real și ideal, între teorie și practică etc.), ceea ce reprezintă o degradare a filosofiei tradiționale față de înălțimea la care o ridicase Croce cu așa-zisa dialectică a „distinctelor". O astfel de degradare e foarte vizibilă în dezvoltările (sau involuțiile) pe care idealismul actual le arată la discipolii lui Gentile. „Nuovi Studi" *(Noi studii)* de Ugo Spirito și A. Volpicelli sînt documentul cel mai frapant al acestui fenomen. Unitatea de ideologie și filosofie, cînd e afirmată în această formă, creează o nouă formă de sociologism, adică nici istorie, nici filosofie, ci un ansamblu de scheme verbale abstracte, susținute de o frazeologie plictisitoare și papagalicească.

Rezistența lui Croce la această tendință este cu adevărat „eroică". La Croce este vie conștiința că toate mișcările gîndirii moderne duc la o triumfală revalorizare a marxismului, adică la răsturnarea poziției tradiționale a problemelor filosofice și la dispariția filosofiei înțeleasă în mod tradițional. Croce rezistă cu toate puterile sale la presiunea realității istorice, cu o excepțională înțelegere a pericolelor și a mijloacelor potrivite spre a le preîntîmpina. De aceea, studierea lucrărilor sale de la 1919 pînă azi are o foarte mare semnificație. Preocuparea lui Croce s-a născut odată cu războiul mondial despre care chiar el a afirmat că este „războiul materialismului istoric". Poziția sa *„au dessus"*, într-un anume sens, este un semn al acestei preocupări și este o poziție de alarmă (în timpul rzboiului, filosofia și ideologia au fuzionat frenetic). Chiar și atitudinea lui Croce față de lucrări cum sînt acelea ale lui De Man, Zibordi etc. nu se poate explica altfel pentru că este în stridentă contradicție cu pozițiile sale ideologice și practice dina-

intea războiului. Această deplasare a lui Croce de pe poziția „critică" pe o poziție tendențial practică și de pregătire pentru acțiunea politică efectivă (în limitele permise de împrejurări și de poziția socială a lui Croce) este foarte semnificativă. Ce importantă va fi avut cartea sa *Storia d'Italia?* Cîte ceva se poate deduce din cartea lui Bonomi despre Bissolati, din cartea lui Zibordi citată mai sus, din prefața lui Schiavi la cartea lui De Man. De Man servește și el ca punte de trecere *.

Originile „naționale" ale istoricismului crocean. Trebuie cercetat ce înseamnează exact și cum justifică Edgar Quinet formula echivalenței revoluție-restaurație în istoria italiană. După Daniele Mattalia **, formula lui Quinet ar fi fost adoptată de Carducci prin conceptul giobertian de „clasicitate națională" ***. Rămîne de văzut dacă formula lui Quinet poate fi apropiată de aceea de „revoluție pasivă" a lui Cuoco. Cele două formule exprimă poate faptul istoric că a lipsit o inițiativă populară unitară în dezvoltarea istoriei italiene, iar celălalt fapt, că această dezvoltare s-a produs ca reacție a claselor dominante la atitudinea subversivă sporadică, elementară, neorganică a maselor populare, cu „restaurații" care au acceptat o oarecare parte din exigențele celor de jos, deci „restaurații progresive" sau „revoluții-restaurații" sau și „revoluții pasive". S-ar putea spune

---

* Mai este de amintit scrisoarea lui Orazio Raimondi reprodusă de G. Cantellano în *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce (Introducere la studiul operelor lui B. Croce).* Scrisoarea demonstrează influența pe care o exercită Croce în anume cercuri, pătrunzînd prin canale care rămîneau necontrolate. Și este vorba despre Raimondo, mason, îmbibat de ideologia masonică pînă în măduva oaselor și democrat „în sens francez", după cum se vede în multe din discursurile lui, dar îndeosebi în acela pentru apărarea femeii Tiepolo (sau al femeii care a asasinat pe ordonanța Polidori) în care apare teismul masonic în toată claritatea și în toată evidența lui.

** *Gioberti in Carducci*, în „Nuova Italia" din 20 nov. 1931.

*** *Rinnovamento*, ed. Laterza, III, p. 87 ; *Primato*, ed. Utet, III, pp. 1, 5, 6, 7....

că a fost mereu vorba de revoluţii ale „omului lui Guicciardini" (în sensul lui De Sanctis) în care conducătorii şi-au salvat totdeauna „interesul" lor. Cavour ar fi „diplomatizat" revoluţia omului lui Guicciardini şi el însuşi se apropia ca tip de tipul Guicciardini.

Istoricismul lui Croce n-ar fi, prin urmare, altceva decît o formă de moderatism politic care socoteşte ca singura metodă de acţiune politică pe aceea în care progresul, dezvoltarea istorică, rezultă din dialectica de conservare şi inovare. În limbaj modern, această concepţie se numeşte reformism. Moderarea conservării şi a inovării constituie tocmai „clasicismul naţional" al lui Gioberti, aşa cum constituie clasicismul literar şi artistic al ultimei estetici a lui Croce. Dar acest istoricism de moderaţi şi de reformişti nu e de loc o teorie ştiinţifică, „adevăratul" istoricism; este numai reflexul unei tendinţe practico-politice, o ideologie în sens inferior. De ce „conservarea" trebuie să fie tocmai acea dată „conservare", acel element dat al trecutului? Şi de ce trebuie să fim „iraţionalişti" şi „antiistorici" dacă nu se păstrează tocmai acel element determinat? În realitate, dacă este adevărat că progresul este dialectica conservării şi a inovării, şi inovarea păstrează trecutul, depăşindu-l, e adevărat şi faptul că trecutul este ceva complex, un complex de ceva viu şi de ceva mort, în care alegerea nu se poate face arbitrar, *a priori*, de un ins sau de un curent politic. Dacă alegerea a fost făcută aşa (pe hîrtie), nu poate fi vorba de istoricism, ci de un act de voinţă arbitrară, de manifestarea unei tendinţe practico-politice, unilaterale, care nu poate pune bazele unei ştiinţe, ci numai ale unei ideologii politice imediate. Ceea ce va fi păstrat din trecut în procesul dialectic, nu poate fi determinat *a priori*, ci va rezulta chiar din acest proces, va avea un caracter de necesitate istorică şi nu de alegere arbitrară făcută de aşa-zişii oameni de ştiinţă şi filosofi.

Să observăm deocamdată că puterea inovatoare, întrucît ea însăşi nu este un fapt arbitrar, nu poate să nu fie imanentă în trecut, nu poate să nu fie într-un

anumit sens ea însăşi trecutul, un element al trecutului, ceea ce e încă viu din trecut şi în dezvoltare, este ea însăşi conservare-inovare, cuprinde în sine tot trecutul demn de a se dezvolta şi perpetua. Pentru acest soi de istoricişti moderaţi (şi se înţelege moderaţi în sens politic, de clasă, adică acele clase care au acţionat în restauraţie, după 1815 şi 1848), iacobinismul era iraţional, antiistoria era egală cu iacobinismul. Dar cine va putea dovedi vreodată istoriceşte că iacobinii au fost călăuziţi numai de arbitrar ? Şi nu este acum un adevăr istoric banal că nici Napoleon, nici Restauraţia n-au distrus „faptele împlinite" de iacobini ? Sau poate antiistoricismului iacobinilor a constat în faptul că din iniţiativele lor nu „s-au păstrat" 100%, ci numai un anume procent ? Se pare că aşa ceva nu se poate susţine pentru că istoria nu se reconstruieşte cu calcule matematice şi, de altfel, nici o forţă inovatoare nu se realizează imediat, ci dimpotrivă ea este totdeauna raţionalitate şi iraţionalitate ,arbitrar şi necesitate, este „viaţă" cu toate slăbiciunile şi cu toate forţele vieţii, cu contradicţiile şi cu antitezele ei.

Să precizăm bine acest raport al istoricismului lui Croce cu tradiţia moderată a Risorgimentului şi cu gîndirea reacţionară a Restauraţiei. Să observăm cum concepţia sa despre „dialectica" hegeliană a lipsit-o pe aceasta de orice vigoare şi de orice măreţie, transformînd-o într-o dispută scolastică de cuvinte. Croce repetă astăzi rolul lui Gioberti şi acestuia i se aplică critica din *Mizeria filosofiei* despre felul în care înţelege hegelianismul. Şi totuşi punctul acesta al „istoricismului" este unul din punctele şi din motivele permanente în toată activitatea intelectuală şi filosofică a lui Croce şi constituie una din cauzele succesului şi influenţei exercitate de activitatea sa de treizeci de ani. În realitate, Croce se înscrie în tradiţia culturală a noului Stat italian şi readuce cultura naţională la origini, desprovinciali-

zînd-o și curățind-o de zgurile grandilocvente și bizare ale Risorgimentului. A stabili cu exactitate semnificația istorică și politică a istoricismului crocean înseamnează tocmai a-l reduce la adevărata lui importanță de ideologie politică imediată, a-l despuia de măreția strălucitoare care i s-a atribuit ca manifestare a unei științe obiective, a unei gîndiri senine și imparțiale care se ridică mai presus de toate mizeriile și contingențele luptei zilnice, a unei contemplări dezinteresate a eternei deveniri a istoriei umane.

Trebuie să vedem dacă, în felul lui, istoricismul crocean nu este o formă abil mascată de istorie cu tendință, ca toate concepțiile liberale reformiste. Dacă se poate afirma, în general, că sinteza păstrează ceea ce este încă vital în teză, depășită de antiteză, nu se poate spune, fără să cădem în arbitrar, ceea ce va fi păstrat, ceea ce se socotește *a priori* că este vital, fără să cădem în ideologism, fără să cădem în concepția unei istorii cu tendință. Ce socotește Croce că va fi păstrat din teză, pentru că este vital ?Nefiind decît rareori un om politic practician, Croce se ferește de orice enumerare de instituții practice și de concepții programatice pe care să le declare „intangibile“, dar ele pot fi deduse totuși din ansamblul operei sale. Dar și dacă acest lucru nu s-ar putea face, ar rămîne însă mereu afirmația că „vitală“ și intangibilă este forma liberală a Statului, adică forma care garantează oricărei forțe politice posibilitatea de a se mișca și de a lupta în mod liber. Dar cum poate fi confundat acest fapt empiric cu conceptul de libertate, adică de istorie ? Cum să ceri ca forțele în luptă să-și „modereze“ lupta în anume limite (limitele conservării Statului liberal) fără să cazi în arbitrar și în idei preconcepute ? În luptă „loviturile nu se dau potrivit unui acord“ și orice antiteză trebuie să fie socotită în mod necesar ca antagonistă radicală a tezei, pe care urmărește să o distrugă și să i se substituie cu totul. A concepe desfășurarea istoriei ca un joc sportiv,

cu arbitrul şi cu normele prestabilite care trebuie să fie respectate în mod leal, înseamnă să concepi o formă de istorie anume în care ideologia nu se bazează pe „conţinutul" politic, ci pe forma şi pe metoda luptei. Este o ideologie care urmăreşte să slăbească antiteza, s-o fărîmiţeze într-o lungă serie de momente, adică să reducă dialectica la un proces de evoluţie reformistă, „revoluţia-restauraţie", în care numai al doilea termen e valabil, pentru că e vorba să cîrpeşti mereu din afară un organism care nu are înlăuntrul lui propria sa raţiune de a fi sănătos. De altfel, s-ar putea spune că o asemenea atitudine reformistă este o „şiretenie a Providenţei" spre a determina o maturizare mai rapidă a forţelor interne ţinute în frîu de practica reformistă.

Cum trebuie să înţelegem expresia „condiţii materiale" şi „ansamblul" acestor condiţii? Ca „trecut", „tradiţie", înţelese concret, constatabile în mod obiectiv şi „măsurabile" cu metode de verificare „în mod universal" subiective, adică tocmai „obiective". Prezentul activ nu poate să nu continue, dezvoltîndu-l, trecutul, nu poate să nu se altoiască în „tradiţie". Dar cum să recunoşti „adevărata" tradiţie, „adevăratul" trecut etc.? Adică istoria reală, efectivă şi nu veleitatea de a face o nouă istorie care caută în trecut o justificare tendenţioasă, de „suprastructură"? Structura este trecut real tocmai pentru că ea este mărturia, „documentul" de necontestat, de ceea ce s-a făcut şi continuă să existe ca o condiţie a prezentului şi a viitorului. Se va putea observa că în cercetarea „structurii" unii critici pot greşi afirmînd ca vital ceea ce e mort sau nu este germenul unei vieţi noi care să se dezvolte, dar metoda însăşi nu poate fi respinsă în mod peremptoriu. Că există posibilitatea de a greşi e firesc, dar va fi greşeala diverşilor critici (oameni politici, oameni de Stat), nu eroare de metodă. Fiecare grup social are o „tradiţie", un „trecut" pe care-l socoteşte ca singurul trecut. Grupul care, înţe-

legînd și justificînd toate aceste „trecuturi", va ști să descopere linia de dezvoltare reală, și de aceea contradictorie, dar capabilă în această contradicție de depășire, va face „mai puține" erori, va identifica mai multe elemente pozitive pe care să se bizuiască spre a crea o nouă istorie.

Religie, filosofie, politică. Discursul lui Croce la secția de Estetică a Congresului filosofic de la Oxford (rezumat în „Nuova Italia" din 20 octombrie 1930) dezvoltă, intr-o formă extremă, tezele despre marxism expuse în *Storia della storiografia italiana nel secolo XIX.* Cum poate fi judecat critic acest ultim punct de vedere critic al lui Croce despre marxism (care-l înnoiește cu totul pe cel susținut în volumul *Materialismo storico ed Economia marxistica)?* Va trebui să fie considerat nu ca o judecată de filosof, ci ca un act politic cu efect practic imediat.

Este sigur că în privința marxismului s-a format un curent de nivel inferior care poate fi considerat în raport cu concepția fondatorilor doctrinei, așa cum e considerat catolicismul popular în raport cu acela teologic sau al intelectualilor. După cum catolicismul popular poate fi tradus în termenii păgînismului sau ai religiilor inferioare catolicismului prin superstițiile și vrăjitoriile de care erau sau sînt dominate, tot așa marxismul inferior poate fi tradus în termeni „teologici" sau transcendentali, adică în termenii filosofiilor prekantiene și precartesiene. Croce se comportă ca anticlericalii masoni și raționaliștii vulgari care combat catolicismul tocmai cu aceste confruntări și cu aceste traduceri ale catolicismului vulgar în limbaj „fetișist". Croce cade în aceeași poziție intelectualistă pe care Sorel i-o reproșa lui Clemenceau, anume că judecă o mișcare istorică după literatura ei de propagandă și că nu înțelege că și niște

broşuri banale pot fi expresia unor mişcări deosebit de importante şi de vitale *.

Pentru o filosofie, este o forţă sau o slăbiciune faptul că a depăşit obişnuitele limite ale restrînselor grupuri intelectuale şi că s-a răspîndit în marile mase chiar dacă s-a adaptat la mentalitatea acestora pierzînd mai mult sau mai puţin din vigoarea ei? Şi ce semnificaţie are faptul că o concepţie despre lume se răspîndeşte în acest fel, prinde rădăcini şi are continuu momente de avînt şi de noi splendori intelectuale? Este o prejudecată de intelectuali fosilizaţi să crezi că o concepţie despre lume poate fi distrusă de o critică cu caracter raţional. De cîte ori nu s-a vorbit de „criza" marxismului? Şi ce înseamnează această criză permanentă? Nu înseamnează oare viaţa care înaintează prin negarea negaţiilor? Şi, la drept vorbind, cine a păstrat forţa succesivelor reluări teoretice dacă nu fidelitatea maselor populare care şi-au însuşit concepţia, fie şi în forme superstiţioase şi primitive? Se spune adesea că lipsa unei reforme religioase este cauza regresului în toate domeniile vieţii civile în anumite ţări şi nu se observă că tocmai difuzarea marxismului este marea reformă a timpurilor moderne, este o reformă intelectuală şi morală care realizează pe plan naţional ceea ce liberalismul nu reuşise să realizeze decît

---

* De această judecată a lui Sorel despre Clemenceau, trebuie s-o apropiem pe aceea a lui Croce despre Giovanni Botero în volumul *Storia dell'età barocca in Italia.* Croce recunoaşte că moraliştii din secolul XVII, deşi mult mai mici în comparaţie cu Machiavelli, „reprezentau, în filosofia politică, un stadiu ulterior şi superior". O prejudecată de intelectuali este aceea de a măsura mişcările istorice şi politice cu metrul intelectualismului, al originalităţii, al „genialităţii", cu alte cuvinte cu metrul unei desăvîrşite expresii literare şi al marilor personalităţi strălucitoare şi nu, dimpotrivă, cu metrul necesităţii istorice şi al artei politice, adică al capacităţii concrete şi actuale de a armoniza mijloacele cu scopul. Această prejudecată este şi populară în anume stadii de organizare politică (stadiul oamenilor cu har) şi se confundă adesea cu prejudecata că omul politic trebuie să fie mare orator sau mare intelectual, trebuie să aibă „pecetea" geniului etc., etc. Se ajunge astfel la stadiul inferior din unele regiuni de ţărani sau de negri, în care ca să fii urmat de mulţime trebuie să ai barbă.

pentru unele grupuri restrînse ale populației. Tocmai analiza religiilor pe care a făcut-o Croce în *Storia di Europa* și conceptul de religie pe care l-a elaborat servesc spre a înțelege mai bine semnificația istorică a marxismului și motivele rezistenței sale la toate atacurile și la toate dezerțiunile.

Poziția lui Croce este aceea a omului din Renaștere față de Reforma protestantă, cu deosebire că B. Croce trăiește o poziție care a fost demonstrată istoricește ca falsă și reacționară și Croce însuși * a contribuit ca să fie demonstrată falsă și reacționară. Că Erasm a putut să spună despre Luther: „unde apare Luther, moare cultura", este de înțeles. Dar nu este de înțeles ca astăzi Croce să repete poziția lui Erasm, întrucît Croce a văzut cum din primitiva grosolănie intelectuală a omului Reformei a izvorît totuși filosofia clasică germană și vasta mișcare culturală din care s-a născut lumea modernă. Mai mult: toată analiza pe care o face Croce în *Storia d'Europa*, conceptului de religie este o critică implicită a ideologiilor mic-burgheze (Oriani, Missiroli, Gobetti, Dorso etc.) care explică slăbiciunile organismului național și statal italian prin absența unei Reforme religioase, înțeleasă în sensul îngust, confesional. Lărgind și precizînd conceptul de religie, Croce arată mecanicitatea și schematismul abstract al acestor ideologii care nu erau altceva decît construcții de intelectuali. Dar tocmai de aceea trebuie să i se facă o mustrare și mai aspră că nu a înțeles că tocmai marxismul, cu marea lui mișcare de mase, a reprezentat și reprezintă un proces istoric asemănător Reformei, în contrast cu liberalismul care reproduce o Renaștere restrînsă la cîteva grupuri intelectuale și care, la un moment dat, a capitulat în fața catolicismului pînă acolo încît singurul partid liberal eficient era partidul popular, adică o nouă formă de catolicism liberal.

---

* Și școlarii săi, cfr. volumul *Rinascimento e Riforma (Renașterea și Reforma)* al lui De Ruggiero.

Croce reproşează marxismului „scientismul", superstiţia „materialistă" şi o presupusă întoarcere la „Evul mediu intelectual". Sînt reproşurile pe care Erasm, în limbajul vremii, le adresa luteranismului. Omul Renaşterii şi omul creat de dezvoltarea Reformei s-au contopit în intelectualul modern de tipul Croce, dar dacă acest tip ar fi de neînţeles fără Reformă, el nu mai poate înţelege procesul istoric prin care de la „medievalul" Luther s-a ajuns, în mod necesar, la Hegel şi de aceea, faţă de marea reformă intelectuală şi morală reprezentată de răspîndirea marxismului, reproduce mecanic atitudinea lui Erasm.

Această poziţie a lui Croce poate fi studiată cu multă precizie în atitudinea sa practică faţă de religia confesională. Croce este esenţial anticonfesional (nu putem spune antireligios, ţinînd seama de definiţia dată de el faptului religios) şi, pentru un mare grup de intelectuali italieni şi europeni, filosofia sa, în special lucrările lui mai puţin sistematice (recenzii, note etc. strînse în volumele *Cultura e vita morale, Conversazioni critiche, Frammenti di Etica* etc.), a fost o adevărată reformă intelectuală şi morală de tip Renaştere. „A trăi fără religie" (şi se înţelege fără confesiune religioasă) a fost esenţa scoasă de Sorel din lectura operelor lui Croce *. Dar Croce nu „a coborît la popor", n-a voit să devină un element „naţional" (cum n-au fost oamenii din Renaştere, spre deosebire de luterani şi calvini), n-a voit să-şi facă un grup de discipoli care, în locul lui, (dat fiind că el şi-ar fi păstrat puterea de muncă pentru a crea o înaltă cultură) să-i popularizeze filosofia, încercînd să facă din ea un element educativ, chiar din şcolile primare (şi prin urmare un element educativ pentru simplul muncitor şi ţăran, adică pentru omul simplu din popor). Poate că lucrul acesta era imposibil, dar merita osteneala de a-l fi încercat şi faptul că n-a făcut-o înseamnă şi el ceva.

---

* Cfr. *Lettere di G. Sorel (Scrisori de G. Sorel)* către B. Croce, publicate în „La Critica" din 1927 şi urm.

Croce a scris într-una din cărţile lui ceva cam în felul acesta : „Nu poţi să-i iei omului din popor religia fără s-o înlocuieşti numaidecît cu ceva care să satisfacă aceleaşi nevoi pentru care s-a născut religia şi durează încă". Este ceva adevărat în această afirmaţie, dar nu conţine ea şi o mărturisire a neputinţei filosofice idealiste de a deveni o concepţie integrală (şi naţională) despre lume ? Într-adevăr, cum ai putea să nimiceşti religia în conştiinţa omului din popor fără s-o înlocuieşti în acelaşi timp ? Este posibil, în acest caz, numai să distrugi fără să creezi ? Este imposibil. Chiar anticlericalismul vulgar-masonic înlocuieşte cu o nouă concepţie religia pe care o distruge (în măsura în care o distruge în mod real) şi dacă această nouă concepţie este grosolană şi inferioară, aceasta înseamnă că religia pe care a înlocuit-o era într-adevăr şi mai grosolană. Afirmaţia lui Croce nu poate fi deci decît un mod ipocrit de a relua vechiul principiu că religia este necesară pentru popor. Gentile, mai puţin ipocrit şi mai consecvent, a introdus din nou învăţămîntul [religiei] în şcolile primare (s-a mers chiar şi mai departe de ceea ce înţelegea să facă Gentile : s-a extins învăţămîntul religios şi în şcolile medii) şi şi-a justificat această măsură cu concepţia hegeliană că religia este filosofia omenirii în perioada ei de copilărie, ceea ce a devenit un adevărat sofism aplicat la timpurile actuale şi o modalitate de a aduce servicii clericalismului *.

Să amintim cunoscutul „fragment de etică" despre religie. De ce n-a fost dezvoltat ? Poate că acest lucru era imposibil. Concepţia dualistă şi a „obiectivităţii lumii externe" aşa cum a fost sădită în popor de religiile şi filosofiile tradiţionale devenite „simţ comun" nu poate fi dezrădăcinată şi înlocuită decît de o concepţie care să se prezinte intim contopită cu un program politic şi

* Trebuie văzut programul şcolar al lui Croce neaplicat din cauza evenimentelor parlamentare ale guvernării Giolitti 1920—1921, dar care, în ceea ce priveşte religia, nu era prea deosebit de programul lui Gentile, dacă îmi aduc bine aminte.

o concepţie despre istorie şi care să fie recunoscută de popor ca expresie a propriilor necesităţi vitale. Nu este posibil să te gîndeşti la viaţă şi la difuzarea unei filosofii care să nu fie totodată politică actuală strîns legată de activitatea preponderentă în viaţa claselor populare, munca, şi să nu se prezinte, aşadar, între anumite limite, ca legată în mod necesar de ştiinţă. Poate că această concepţie nouă va lua iniţial forme superstiţioase şi primitive ca acelea ale religiilor mitologice, dar va găsi în sine şi în forţele intelectuale pe care poporul le va naşte din sînul său elementele necesare pentru a depăşi această fază primitivă. Această concepţie uneşte pe om cu natura prin mijlocirea tehnicei, menţinînd superioritatea omului şi glorificînd-o în munca creatoare, prin urmare glorifică spiritul şi istoria *.

În legătură cu raporturile dintre idealism şi popor este interesant acest fragment al lui Missiroli ** : „Este probabil ca uneori, faţă de logica profesorului de filosofie, mai ales dacă acesta este un partizan al idealismului absolut, simţul comun al elevilor şi bunul-simţ al profesorilor de celelalte materii să fie determinate să dea dreptate mai degrabă teologului decît filosofului. N-aş vrea, într-o dezbatere, în contradictoriu, în faţa unui public neiniţiat, să mă aflu în situaţia de a susţine argumentele filosofiei moderne. Omenirea este încă în întregime aristotelică şi opinia comună urmează încă dualismul propriu realismului greco-creştin. Că a cunoaşte înseamnă mai mult „a vedea" decît „a face", că adevărul este în afara noastră, existînd în sine şi prin sine, şi nu o creaţie a noastră, că „natura" şi „lumea" sînt realităţi intangibile, nimeni nu se mai îndoieşte, şi rişti să treci drept nebun dacă afirmi contrariul. Cei care susţin obiectivitatea cunoaşterii, apărătorii cei mai rigizi

* Să se vadă articolul lui M. Missiroli despre ştiinţă publicat de „O. [rdine] N. [uovo]" cu un comentariu de P. [almiro] T. [ogliatti].

** Cfr. „L'Italia Letteraria", 23 martie 1930 : „Calendario" : *Religione e filosofia (Religie şi filosofie).*

ai științei pozitive, ai științei și metodei lui Galileu împotriva gnoseologiei idealismului absolut se află astăzi printre catolici. Ceea ce numește Croce pseudoconcepte și ceea ce Gentile definește ca gîndire abstractă sînt ultimele fortărețe ale obiectivismului. De aici tendința, tot mai vizibilă, a culturii catolice de a valorifica știința pozitivă și experiența împotriva noii metafizici a absolutului. Nu este exclus ca gîndirea catolică să-și găsească o nouă tinerețe refugiindu-se în citadela științei experimentale. De treizeci de ani se străduiesc iezuiții să elimine disputele — în realitate bazate pe echivocuri — dintre religie și știință, și nu la întîmplare observa Georges Sorel, într-o scriere foarte rară astăzi, că, dintre toți oamenii de știință, matematicienii sînt singurii pentru care miracolul nu este miraculos. *

---

* Modul acesta de a vedea raportul dintre știința experimentală și catolicism nu este foarte constant la Missiroli și, de altfel, ipoteza lui nu se bazează prea mult pe fapte reale. Tabloul despre cultura oamenilor bisericii din Italia, pe care ni-l înfățișează Missiroli în volumul *Date a Cesare...*, nu este prea strălucitor și nici promițător pentru o dezvoltare periculoasă a culturii laice. Într-un răspuns recent la un referendum al revistei „Saggiatore“, Missiroli prevede în viitorul italian o difuzare generală a științelor naturale în dauna gîndirii speculative și totodată un val de anticlericalism, cu alte cuvinte prevede că dezvoltarea științelor experimentale va fi în contrast cu curentele religioase. Că iezuiții ar lucra de treizeci de ani pentru a reconcilia știința cu religia nu pare prea exact, în Italia cel puțin. În Italia, filosofia neoscolastică, ce își asumase această misiune, este reprezentată mai degrabă de franciscani (care la Universitatea Sacro Cuore s-au înconjurat de mulți laici) decît de iezuiți, printre care, se pare, că sînt mai numeroși cercetătorii de psihologie experimentală și de metodă erudită (știința biblică etc.). Ceva mai mult, ai impresia că iezuiții (cel puțin cei de la „Civiltà Cattolica“), privesc cu oarecare suspiciune studiile științifice și chiar Universitatea Sacro Cuore, din cauză că profesorii acestei universități cochetează cam prea mult cu ideile moderne („Civiltà Cattolica“ nu încetează o clipă de a cenzura orice adeziune prea fățișă la darwinism etc.). De altfel, neoscolasticii din grupul Gemelli au cochetat, și nu puțin, cu Croce și cu Gentile, și le-au acceptat unele teorii speciale. Cartea monseniorului Olgiati despre Karl Marx (din 1920) este construită în întregime cu materiale critice croceene, iar părintele Chiocchetti, care a scris o carte despre Croce, a acceptat doctrina acestuia despre originea practică a erorii, doctrină care nu se vede cum ar putea fi izolată din întregul sistem croceen.

Atitudinea lui Croce față de catolicism a mers precizîndu-se după 1925 și cea mai nouă și mai însemnată manifestare a lui a fost *Storia di Europa nel secolo XIX*, care a fost pusă la Index. Croce se mira, acum cîțiva ani, că nu-i fuseseră puse la Index cărțile. Dar de ce să i le fi pus ? Congregația Indexului (care nu este altceva decît Sfîntul Oficiu al Inchiziției) își are politica ei dibace și prudentă. Pune la Index cărți proaste, fără valoare, dar evită pe cît poate să indice atenției publice, ca fiind contrare credinței, operele intelectualilor de seamă. Se ascunde în spatele scuzei foarte comode că trebuie să se înțeleagă ca fiind trecute automat la Index toate cărțile care sînt contrarii unor anumite principii enumerate în introducerile la diferitele ediții ale Index-urilor. Astfel, pentru D'Annunzio s-a hotărît trecerea la Index numai cînd guvernul a decis să-i facă o ediție națională a operelor, iar la Croce pentru *Storia d'Europa*. În realitate, *Storia d'Europa* este prima carte a lui Croce în care opiniile antireligioase ale scriitorului căpătau o semnificație de politică activă și se bucurau de o difuzare nemaipomenită.

Recenta atitudine a lui Croce față de marxism (discursul din secția de Estetică de la Congresul din Oxford fiind pînă acum manifestarea lui cea mai de seamă) este desigur o renegare (ba chiar o răsturnare) a primei lui poziții pe care o adoptase înainte de 1900 (cînd scria că numele de „materialism" era numai un fel de a vorbi, și polemiza cu Plehanov dîndu-i dreptate lui Lange că nu a vorbit despre maxism în lucrarea sa *Istoria materialismului)*; răsturnare nejustificată logic, și totodată renegare, nici aceasta justificată, a propriei filosofii precedente (sau cel puțin a unei părți însemnate din ea), întrucît Croce era un filosof al marxismului „fără s-o știe" *.

---

* În legătură cu aceasta, a se vedea studiul lui Gentile cuprins în volumul *Saggi critici (Studii critice)*, seria a doua, ediția Vallecchi, Florența.

Unele probleme puse de Croce sînt pur verbale. Cînd el scrie că suprastructurile sînt concepute ca aparențe, el nu se gîndește oare că acest lucru ar putea să însemne pur și simplu ceva asemănător cu afirmația lui despre „istoricitatea" oricărei filosofii, sau cu afirmația că nici o filosofie nu este „definitivă" ? Cînd, din motive „politice", practice, se vorbește de „iluzie", atunci cînd se încearcă să se scoată un grup social de sub hegemonia unui alt grup, cum se poate confunda cu bună credință un limbaj polemic cu un principiu gnoseologic ? Și cum explică Croce faptul că filosofiile nu sînt definitive ? Pe de o parte, el face această afirmație în mod gratuit, fără s-o justifice altfel decît cu principiul general al „devenirii" ; pe de altă parte el afirmă din nou principiul (afirmat mai înainte de alții) că filosofia nu este un lucru abstract, ci este rezolvarea problemelor pe care le pune realitatea în necontenita ei dezvoltare. Marxismul înțelege, dimpotrivă, să justifice nu cu principii generale, ci cu istoria concretă, istoricitatea filosofiilor, istoricitate care este dialectică pentru că dă loc la lupte de sisteme, la lupte între modurile de a privi realitatea, și ar fi ciudat ca acela care este convins de propria filosofie să considere ca fiind concrete și nu iluzorii credințele potrivnice (și despre aceasta este vorba pentru că altfel filosofii marxismului ar trebui să considere drept iluzorii propriile lor concepții sau să fie sceptici sau agnostici). Dar lucrul cel mai interesant este că doctrina originii practice a erorii, doctrina lui Croce, nu este altceva decît marxismul redus la o doctrină particulară. În acest caz, *eroarea* lui Croce este *iluzia* filosofilor marxiști. Numai că *eroare* și *iluzie* trebuie să însemne, în cazul acestei filosofii, nimic altceva decît „categorie istorică" trecătoare, datorită schimbărilor practicii, adică nu numai afirmația istoricității filosofiilor, dar și o explicație realistă a tuturor concepțiilor subiectiviste ale realității. Teoria suprastructurilor nu este decît soluția filosofică și istorică a idealismului subiectivist. Alături de doctrina

originii practice a erorii, trebue să punem şi teoria ideologiilor politice explicate de Croce în semnificaţia lor de instrumente practice de acţiune. Dar unde să găsim limita între ceea ce trebuie să înţelegem ca ideologie în sensul strict crocean şi ideologia în sensul marxist, adică tot ansamblul suprastructurilor ? Şi în acest caz, marxismul i-a servit lui Croce ca să construiască o doctrină particulară. De altfel, atît „eroarea", cît şi „ideologia ca instrument practic de acţiune" pot fi reprezentate, chiar şi pentru Croce, de întregi sisteme filosofice care sînt toate o eroare pentru că sînt generate de nevoi practice şi de necesităţi sociale. Deşi n-a scris-o pînă acum în mod explicit, n-ar fi de mirare dacă B. Croce ar susţine originea practică a religiilor mitologice şi ar explica astfel, pe de o parte, faptul că sînt eronate şi, pe de alta, rezistenţa lor tenace la criticile filosofiilor laice, pentru că unele menţiuni în sensul acesta s-ar putea găsi în scrierile sale (s-ar putea ca Machiavelli, cu concepţia lui despre religie ca instrument de dominare, să fi enunţat încă de pe atunci teza originii practice a religiilor).

Afirmaţia lui Croce că marxismul „separă" structura de suprastructuri, punînd astfel din nou în vigoare dualismul teologic şi evocînd un „zeu necunoscut-structură", nu este exactă şi nu este nici măcar profundă ca invenţie. Acuzaţia de dualism teologic şi de dezagregare a evoluţiei realului este neîntemeiată şi superficială. Este ciudat că o astfel de acuzaţie vine de la Croce care a introdus conceptul de dialectică a distinctelor şi care, din această cauză, este acuzat încontinuu de gentileeni tocmai de dezagregarea evoluţiei realului. Dar, afară de acest lucru, nu este adevărat că marxismul „separă" structura de suprastructuri cînd, dimpotrivă, concepe dezvoltarea lor ca fiind intim legată şi, în mod necesar, interrelativă şi reciprocă. Nici structura nu este comparabilă, nici măcar ca metaforă, cu un „zeu necunoscut". Ea este concepută în mod ultrarealist, astfel încît să poată fi studiată cu metodele ştiinţelor naturale şi exacte şi tocmai pentru această „consistenţă" a ei, obiectiv con-

trolabilă, concepţia istoriei este socotită „ştiinţifică", Poate că structura este concepută ca ceva imobil şi absolut, şi nu ca însăşi realitatea în mişcare, iar afirmaţia din *Tezele despre Feuerbach* despre „educatorul care trebuie să fie educat" nu stabileşte oare un raport necesar de reacţie activă a omului asupra structurii, afirmînd unitatea evoluţiei realului? Conceptul de „bloc istoric" creat de Sorel surprindea în plin această unitate susţinută de marxism. Merită să notăm cît de precaut şi de prudent era Croce în primele studii strînse în *M.S.E.M.* şi cîte rezerve făcea în enunţarea criticilor şi interpretărilor sale (ar fi interesant să înregistrăm aceste rezerve precaute) şi cît de diferită este metoda sa în aceste ultime scrieri care, dacă şi-ar atinge ţinta, ar demonstra că el şi-a pierdut vremea în prima perioadă şi că a fost de o extraordinară naivitate şi superficialitate. Numai că atunci Croce încerca cel puţin să justifice logic precautele sale afirmaţii, în timp ce, azi, a devenit peremptoriu şi nu crede necesară nici un fel de justificare. S-ar putea găsi originea practică a erorii sale actuale amintind faptul că, înainte de 1900, el se socotea onorat să treacă drept un partizan, chiar şi politic, al marxismului, pentru că atunci situaţia istorică făcea din această mişcare un aliat al liberalismului, în timp ce astăzi lucrurile s-au schimbat foarte mult şi unele mici glume ar fi periculoase.

Legătura dintre filosofie, religie, ideologie (în sensul crocean). Dacă prin religie trebuie să înţelegem o concepţie despre lume (o filosofie) cu o normă de comportare conformă, ce deosebire poate să existe între religie şi ideologie (sau instrument de acţiune) şi, în ultima analiză, între ideologie şi filosofie? Există sau poate să existe filosofie fără o voinţă morală conformă? Cele două aspecte ale religiozităţii, filosofia şi norma de conduită, pot fi concepute ca separate sau au fost concepute ca separate? Şi dacă filosofia şi morala sînt totdeauna unitare, de ce trebuie ca filosofia să preceadă în mod

logic practica şi nu invers ? Dar nu este absurd să punem astfel problema şi nu trebuie să ajungem la concluzia că „istoricitatea" filosofiei nu înseamnă altceva decît „practicitatea" ei ? Se poate spune că B. Croce a atins în treacăt problema în *Conversazioni critiche* (I, pp. 298—99—300) unde, analizînd unele din glosele la Feuerbach, ajunge la concluzia că, în ele, „faţă de filosofia preexistentă", iau cuvîntul „nu alţi filosofi, cum ne-am aştepta, ci revoluţionarii practici", că Marx „nu răsturna atît filosofia hegeliană, cît filosofia în general, orice fel de filosofie, şi înlocuia discuţiile despre filosofie cu activitatea practică". Dar nu este vorba, mai degrabă, faţă de filosofia „scolastică" pur teoretică şi contemplativă, de revendicarea unei filosofii care să producă o morală conformă, o voinţă actualizatoare cu care să se identifice în ultimă analiză ? Teza XI : „Filosofii au interpretat doar în mod diferit lumea ; acum este vorba s-o schimbăm", nu poate fi interpretată ca un gest de repudiere a oricărui fel de filosofie, ci numai ca un gest de plictiseală faţă de filosofi şi de papagalicismul lor, şi ca o afirmare energică a unităţii dintre teorie şi practică. Că o astfel de soluţie din partea lui Croce este critic ineficientă se poate observa şi din faptul că, admiţînd prin absurd că Marx ar fi voit să „înlocuiască" filosofia, în general, cu activitatea practică, s-ar „scoate din teacă" argumentul peremptoriu că nu se poate nega filosofia decît filosofînd, adică reafirmînd tocmai ceea ce trebuia negat şi Croce însuşi, într-o notă din volumul *Materialismo storico ed Economia marxistica,* recunoaşte (recunoscuse) în mod explicit ca justificată nevoia de a elabora o filosofie a practicii, aşa cum o pusese Antonio Labriola.

Această interpretare a *Gloselor la Feuerbach,* ca revendicare a unităţii dintre teorie şi practică, şi deci, ca identificare a filosofiei cu ceea ce Croce numeşte acum religie (concepţie a lumii cu o normă de conduită adecvată) — ceea ce nu este decît afirmarea istoricităţii filo-

sofiei făcută în sensul unei imanențe absolute, a unei „terestrități absolute" — se mai poate justifica cu faimoasa propozițiune că „mișcarea muncitorească germană este moștenitoarea filosofiei clasice germane", care nu înseamnă cum scrie Croce: „moștenitoare care nu va continua opera predecesorului, ci va întreprinde o alta, de *natură diferită și contrarie*", ci înseamnă tocmai că „moștenitoarea" îl continuă pe predecesor, dar îl continuă „în mod practic" pentru că a dedus din pura contemplare o voință activă transformatoare a lumii și în această activitate practică este inclusă și „cunoașterea" care numai în activitatea practică este „cunoaștere reală" și nu „scolasticism". Se mai deduce faptul că și caracterul marxismului este îndeosebi acela de a fi o concepție de masă, o cultură de masă, și de „masă care acționează în mod unitar", cu alte cuvinte că are norme de conduită nu numai universale în idee, ci „generalizate" în realitatea socială. Iar activitatea filosofului „individual" nu poate fi, prin urmare, concepută decît în funcție de o astfel de unitate socială, adică și ea ca politică, ca funcție de direcție politică.

Și de aici se vede cum a știut Croce să profite, în studiul său, de marxism. Ce este în realitate teza croceană despre identitatea dintre filosofie și istorie dacă nu un mod, modul crocean, de a prezenta aceeași problemă pusă de *Glosele la Feuerbach* și confirmată de Engels în lucrarea sa despre Feuerbach? Pentru Engels, „istoria" este practică (experiment, activitate), pentru Croce, „istoria" este un concept speculativ. Cu alte cuvinte, Croce a refăcut drumul în sens invers. De la filosofia speculativă se ajunsese la o filosofie „concretă și istorică", la marxism. Croce a retradus în limbaj speculativ achizițiile progresiste ale marxismului și în această retraducere se află tot ce este mai bun din gîndirea sa.

Se poate vedea, cu mai mare exactitate și precizie, înțelesul pe care l-a dat marxismul tezei lui Hegel, că filosofia se transformă în istoria filosofiei, adică istorici-

tatea filosofiei. Lucrul acesta ne duce la concluzia că trebuie să negăm „filosofia absolută" sau abstractă și speculativă, adică filosofia care se naște din filosofia precedentă și îi moștenește așa-zisele „probleme supreme" sau fie și numai „problema filosofică", și care devine așadar o problemă de istorie, de cum se nasc și se dezvoltă anumite probleme ale filosofiei. Prioritatea trece asupra practicei, asupra istoriei reale a schimbărilor raporturilor sociale din care deci (și, prin urmare, în ultimă analiză, din situația economică) se ivesc (sau se prezintă) problemele pe care filosoful și le propune și le elaborează.

Pentru conceptul mai larg de istoricitate a filosofiei, anume că filosofia este „istorică" întrucît se difuzează, întrucît devine concepția despre realitate a unei mase sociale (cu o etică adecvată), se înțelege că marxismul, cu toată „surpriza" și cu tot „scandalul" lui Croce, studiază „în filosofi tocmai (!) ceea ce nu este filosofic: tendințele practice și efectele sociale și de clasă pe care le reprezintă ei. De aceea ei vedeau în materialismul secolului al optsprezecelea viața franceză de atunci îndreptată cu totul spre prezentul imediat, spre comod și spre util; în Hegel, Statul prusac; în Feuerbach, idealurile vieții moderne la care societatea germană nu se înălțase încă; în Stirner, sufletul negustorilor; în Schopenhauer, sufletul micilor burghezi și așa mai departe".

Dar toate acestea nu erau tocmai o „istoricizare" a respectivelor filosofii, o căutare a legăturii istorice dintre filosofi și realitatea istorică de la care plecaseră? S-ar putea spune și se și spune: dar „filosofia" nu este tocmai ceea ce „rămîne" după această analiză prin care se identifică ceea ce este „social" în opera filosofului? Deocamdată, trebuie să facem această revendicare și s-o justificăm rațional. După ce vom fi distins ceea ce este social sau „istoric" într-o anume filosofie, ceea ce corespunde unei exigențe a vieții practice, unei exigențe care să nu

fie arbitrară sau neîntemeiată (și desigur nu este totdeauna ușor de făcut o asemenea identificare, în special dacă este încercată imediat, adică fără o perspectivă suficientă), rămîne să apreciem această „rămășiță", care, la urma urmei, nu va fi așa de mare pe cît ar părea la prima vedere, dacă problema ar fi pusă plecînd de la prejudecata croceană că chestiunea aceasta este un lucru neînsemnat sau un scandal. Că o exigență istorică a fost concepută de un filosof „ins" într-un mod individual și personal și că personalitatea particulară a filosofului influențează profund asupra formei expresive concrete a filosofiei lui, este un lucru evident, fără îndoială. Că aceste caractere individuale au importanță și lucrul acesta este fără îndoială de admis. Dar ce semnificație va avea această importanță ? Nu va fi pur și simplu instrumentală și funcțională, dat fiind că, dacă este adevărat că filosofia nu se dezvoltă dintr-o altă filosofie, ci este o rezolvare continuă de probleme pe care le pune evoluția istorică, este de asemenea adevărat că nici un filosof nu poate ignora pe filosofii care l-au precedat și, dimpotrivă, lucrează de obicei ca și cum filosofia sa ar fi o polemică sau o dezvoltare a filosofiilor precedente, a operelor concrete individuale ale filosofilor precedenți ? Ba chiar, cîteodată, „rentează" să prezinți o descoperire proprie ca și cum ar fi dezvoltarea unei teze precedente a unui alt filosof, pentru că este o forță să te altoiești în procesul particular de dezvoltare a științei la care colaborezi.

În orice caz, se vede care a fost legătura teoretică prin care marxismul, deși continuă hegelianismul, îl „răstoarnă", fără ca prin aceasta, așa cum crede Croce, să caute să „înlocuiască" orice fel de filosofie. Dacă filosofia este istoria filosofiei, dacă filosofia este „istorie", dacă filosofia se dezvoltă pentru că se dezvoltă istoria generală a lumii (și anume raporturile sociale în care

trăiesc oamenii) şi nu pentru că unui mare filosof îi urmează un filosof şi mai mare, şi aşa mai departe, este limpede că, practic, lucrînd ca să faci istorie, faci şi filosofie „implicită", care va fi „explicită", întrucît filosofii o vor elabora în mod coerent; se nasc probleme de cunoaştere care, pe lîngă forma „practică" a soluţiei, vor găsi, mai curînd sau mai tîrziu, şi forma teoretică, datorită specialiştilor, după ce vor fi găsit numaidecît forma naivă a sensului comun popular, adică al agenţilor practici ai transformărilor istorice. Din uimirea lor faţă de unele evenimente se vede că croceenii nu înţeleg acest fel de a pune problema * : „...se prezintă faptul paradoxal al unei ideologii meschin şi arid materialistă care, în practică, dă naştere la o pasiune pentru ideal, la un avînt de reînnoire ** căruia nu i se poate nega o oarecare (!) sinceritate", precum şi explicaţia abstractă la care recurg: „Toate acestea sînt adevărate, în general, şi totodată sînt şi providenţiale pentru că arată că umanitatea are mari resurse lăuntrice care intră în joc, chiar în clipa în care o minte superficială ar avea pretenţia să i le nege", cu jocurile de dialectică formală de tipul: „Religia materialismului, prin însuşi faptul că e religie, nu mai este materie (! ?); atunci cînd interesul economic e înălţat la rangul de etică nu mai este economie pur şi simplu". Acest chiţibuş al lui De Ruggiero sau este un fleac sau trebuie să-l legăm de o afirmaţie a lui Croce că orice filosofie ca atare nu este decît idealism;

* Cfr. recenzia lui De Ruggiero la cartea lui Arthur Feiler în „La Critica" din 20 martie 1932.

** Masaryk, în cartea sa de memorii (*La Résurrection d'un État. Souvenirs et réflexions (Reînvierea unui Stat. Amintiri şi reflecţii)*, 1914—1918, Paris, Plon), recunoaşte aportul pozitiv al materialismului istoric, prin activitatea grupului care-l încarnează, în determinarea unei noi atitudini faţă de viaţă, adică activă, de întreprindere şi de iniţiativă în domeniul în care mai înainte el însuşi teoretizase necesitatea unei reforme religioase.

dar dacă se pune această teză așa, atunci de ce atîta luptă de cuvinte? Să fie numai pentru o chestiune de terminologie * ?.

Doctrina ideologiilor politice. Unul din punctele cele mai interesante de cercetat și de aprofundat este doctrina croceană a ideologiilor politice. Nu este suficient deci să citești *Elementi di politica* cu apendicele, ci trebuie să studiezi și recenziile publicate în „La Critica" **.

După ce a susținut în *M.S.E.M.* că marxismul nu era decît un fel de a vorbi și că bine a făcut Lange că nu l-a amintit în a sa istorie a materialismului ,*** la un moment dat, Croce și-a schimbat radical părerea și și-a luat ca bază a noii sale revizuiri tocmai opinia prof. Stammler despre Lange și pe care chiar Croce o reproduce astfel

* La referirea lui De Ruggiero se mai pot face și alte însemnări critice care nu sînt nelalocul lor în aceste note despre Croce: 1 — că acești filosofi speculativi cînd nu știu să-și explice un fapt recurg numaidecît la obișnuita șiretenie cu providența care, firește, explică totul; 2 — că superficială este numai informația „filologică" a lui De Ruggiero care s-ar rușina să nu cunoască toate datele despre un fapt minuscul de istoria filosofiei, dar neglijează să se informeze mai substanțial despre evenimente uriașe ca acelea atinse doar în treacăt în recenzia lui. Poziția despre care vorbește De Ruggiero și pentru care o ideologie „în mod meschin etc." dă loc, în practică, la o pasiune pentru ideal etc., nu este, de altfel, nouă în istorie: este suficient să amintim teoria predestinării și a grației proprii calvinismului și faptul că ea a dat loc la o vastă expansiune a spiritului de inițiativă. Din punct de vedere religios este același lucru la care se referă De Ruggiero, pe care însă el nu reușește să-l înțeleagă, poate, din cauza mentalității lui încă fundamental catolică și antidialectică. Tot așa cum catolicul Jemolo, în a sa *Storia del Giansenismo in Italia (Istoria jansenismului în Italia)*, nu reușește să înțeleagă această conversiune activistă a teoriei grației, ignorează orice bibliografie a problemei și se întreabă de unde o fi luat Anzilotti o astfel de prostie.

** Între altele, cea referitoare la broșura lui Malagodi despre *Le Ideologie politiche (Ideologiile politice)* din care un capitol îi era dedicat lui Croce; aceste scrieri risipite vor fi strînse poate în volumele III și IV din *Conversazioni critiche*.

*** Despre raporturile dintre Lange și marxism, care au fost foarte oscilante și nesigure, trebuie văzut studiul lui R. D'Ambrosio, *La dialettica nella natura (Dialectica în natură)*, în „Nuova Rivista Storica" volumul din 1932, pp. 223—252.

în *M.S.E.M.* (ediția IV, p. 118) : „După cum materialismul filosofic nu constă în afirmarea că faptele materiale au putere asupra celor spirituale, ci în a face din acestea o simplă aparență, ireală, a celor dintîi, tot așa «filosofia praxis-ului» trebuie să consiste în afirmarea că factorul economic este adevărata realitate, iar dreptul nu este decît aparență înșelătoare". Acum, și pentru Croce suprastructurile sînt simple aparențe și iluzii, dar este oare motivată această schimbare a lui Croce și îndeosebi corespunde ea cu activitatea lui de filosof ?

Doctrina lui Croce despre ideologiile politice derivă în mod evident din marxim : ele sînt construcții practice, instrumente de direcție politică, adică, s-ar putea spune, ideologiile sînt pentru cei guvernați simple iluzii, o înșelăciune pe care o suferă, în timp ce pentru cei ce guvernează sînt o înșelătorie voită și conștientă. Pentru marxism însă ideologiile nu sînt de loc arbitrare. Ele sînt fapte istorice reale care trebuie să fie combătute și date pe față în natura lor de instrumente de stăpînire, nu din motive de moralitate etc., ci tocmai din motive de luptă politică : pentru a-i face independenți, din punct de vedere intelectual, pe guvernați de guvernanți, pentru a distruge o hegemonie și a crea o alta, ca moment necesar al răsturnării praxis-ului. Se pare că de interpretarea materialistă vulgară se apropie mai mult Croce decît marxismul.

Pentru marxism, suprastructurile sînt o realitate (sau devin, dacă nu sînt pure elucubrații individuale), obiectivă și operantă ; marxismul afirmă în mod explicit că oamenii iau cunoștință de poziția lor socială și, prin urmare, de datoriile lor în domeniul ideologic, ceea ce înseamnă o afirmare a realității destul de puternică ; chiar marxismul este o suprastructură, este terenul în care anumite grupuri sociale iau cunoștință de propria ființă socială, de propria forță, de propriile îndatoriri, de propria devenire. În acest sens este justă afirmația lui Croce (*M.S.E.M.*, ediția IV, p. 118) că marxismul „este istorie înfăptuită și *in fieri*[41]".

Există însă o deosebire fundamentală între marxism şi celelalte filosofii : celelalte ideologii sînt creaţii neorganice pentru că sînt contradictorii, pentru că sînt îndreptate spre concilierea intereselor opuse şi contradictorii ; „istoricitatea" lor va fi de scurtă durată pentru că contradicţia se iveşte după fiecare eveniment al căror instrument au fost. Marxismul însă nu caută să rezolve în mod paşnic contradicţiile existente în istorie şi în societate, întrucît el este însăşi teoria acestor contradicţii ; nu este instrumentul de guvernare al unor grupuri dominante pentru a avea consemnul de a-şi exercita hegemonia asupra unor clase subalterne ; este expresia acestor clase subalterne care vor să se educe pe sine în arta de a guverna şi care au tot interesul să cunoască toate adevărurile, chiar şi pe cele neplăcute şi să evite înşelăciunile (imposibile) ale clasei superioare şi cu atît mai mult pe cele proprii. Critica ideologiilor în marxism loveşte în complexul suprastructurilor şi afirmă rapida lor caducitate, întrucît tind să ascundă realitatea, adică lupta şi contradicţia chiar şi atunci cînd sînt „formal" dialectice (cum e croceanismul), adică desfăşoară o dialectică speculativă şi conceptuală şi nu văd dialectica în aceeaşi devenire istorică.

Să se mai observe un aspect al poziţiei lui Croce care, în prefaţa din 1917 la *M.S.E.M.*, scrie că lui Marx „îi vom păstra de asemenea gratitudinea noastră pentru că ne-a ajutat să devenim insensibili la fermecătoarele seducţii ale Zeiţei Justiţia şi ale Zeiţei Umanitatea". Şi de ce nu şi ale Zeiţei Libertatea ? Că doar Libertatea a fost zeificată de Croce şi el a devenit pontificele unei religii a libertăţii.

Trebuie să notăm că sensul de ideologie nu este acelaşi la Croce şi în marxism. La Croce înţelesul este restrîns într-un mod aproape indefinibil, deşi prin conceptul de „istoricitate", filosofia capătă şi ea valoarea unei ideologii. Se poate spune că pentru Croce există trei grade de libertate : liberschimbismul economic şi

liberalismul politic care nu sînt nici ştiinţa economică, nici ştiinţa politică (deşi pentru liberalismul politic Croce este mai puţin explicit), ci tocmai „ideologii politice" imediate; religia libertăţii; idealismul. Dar şi religia libertăţii fiind, ca orice concepţie despre lume, legată în mod necesar de o etică adecvată, nu ar trebui să fie ştiinţă, ci ideologie. Ştiinţă pură ar fi numai idealismul. Croce afirmă că toţi filosofii, ca atare, nu pot să nu fie idealişti, fie că vor să fie sau că nu vor.

Conceptul de valoare concretă (istorică) a suprastructurilor în marxism trebuie să fie adîncit, apropiindu-l de conceptul sorelian de „bloc istoric". Dacă oamenii capătă conştiinţa poziţiei lor sociale şi a îndatoririlor lor în domeniul suprastructurilor, lucrul acesta înseamnă că între structură şi suprastructură este o legătură necesară şi vitală. Ar trebui să vedem împotriva căror curente istoriografice a reacţionat marxismul în momentul fondării lui şi care erau opiniile cele mai răspîndite în timpul acela chiar în privinţa celorlalte ştiinţe: chiar imaginile şi metaforele la care recurg adesea Marx şi Engels ne dau indicii referitoare la ele: afirmaţia că factorul economic este pentru societate ceea ce este anatomia în ştiinţele biologice. Şi trebuie să amintim lupta care s-a dat în ştiinţele naturii pentru a izgoni din ştiinţă principiile de clasificare bazate pe elemente exterioare şi efemere. Dacă animalele ar fi fost clasificate după culoarea pielii, a părului sau a penelor, azi ar protesta toată lumea. Nu se poate spune desigur că în corpul uman pielea (şi chiar tipul de frumuseţe fizică predominant istoriceşte) ar fi simple iluzii şi că scheletul şi anatomia ar fi singura realitate; totuşi multă vreme s-a spus ceva asemănător. Punînd în valoare anatomia şi funcţia scheletului nimeni n-a vrut să afirme că omul (şi cu atît mai puţin femeia) ar putea să trăiască fără ele. Continuînd metafora, se poate spune că nu scheletul (în sens strict) te face să te îndrăgosteşti de o femeie, deşi se înţelege cît de mult contribuie scheletul la graţia mişcărilor etc., etc.

Un alt element, cuprins în prefaţa la *Zur Kritik*, trebuie desigur legat de reforma legislaţiei juridice şi penale. În prefaţă se spune că aşa cum un ins nu este judecat după ceea ce gîndeşte el însuşi despre sine, tot aşa nu poate fi judecată o societate după ideologii. Se poate spune că această afirmaţie este legată de reforma după care în judecăţile penale probele cu martori şi probele materiale au sfîrşit prin a înlocui afirmaţiile acuzatului obţinute prin tortură etc.

Referindu-se la aşa-numitele legi naturale şi la conceptul de natură (drept natural, stare naturală etc.) „care, ivit în filosofia secolului al şaptesprezecelea, a fost dominant în secolul al optsprezecelea", Croce (p. 93 din *M.S.E.M.*) notează că „o asemenea concepţie a fost lovită într-adevăr numai pieziş de critica lui Marx care, analizînd conceptul de *natură*, a arătat că el era complementul ideologic al dezvoltării istorice a burgheziei, o armă foarte puternică de care aceasta s-a folosit împotriva privilegiilor şi a opresiunilor pe care ţintea să le doboare". Nota îi serveşte lui Croce pentru următoarea afirmaţie metodică : „Conceptul acesta s-ar putea să se fi ivit ca instrument pentru un scop practic şi ocazional şi să fie totuşi adevărat în sine. «Legile naturale» echivalează, în acest caz, cu «legile raţionale» ; şi raţionalitatea şi excelenţa acelor legi trebuiesc negate. Tocmai pentru că este de origine metafizică, conceptul acesta poate fi respins în mod radical, dar nu poate fi respins în particular. El dispare cu metafizica din care a făcut parte şi se pare că acum a dispărut de-a binelea. Coboare pacea pe «marea bunătate» a legilor naturale". Fragmentul nu este prea clar şi evident în ansamblul lui. Trebuie să medităm la faptul că în general (adică uneori) un concept se poate ivi pentru un scop practic şi, ocazional, să fie totuşi adevărat în sine. Dar nu cred că sînt mulţi cei care susţin că dacă se schimbă o structură, toate elementele suprastructurii corespunzătoare trebuie neapărat să cadă. Se întîmplă chiar, ca dintr-o ideologie ce a luat naştere ca să călăuzească masele populare şi

care, deci, nu poate să nu ţină seama de unele interese ale lor, să supravieţuiască mai multe elemente : chiar dreptul natural, dacă a dispărut pentru clasele culte, este păstrat de religia catolică şi e mai viu în popor decît se crede. De altfel, în critica lui Marx se afirmă istoricitatea conceptului, caducitatea lui, iar valoarea lui intrinsecă este limitată la istoricitatea lui, dar nu negată.

Nota I. Fenomenele decăderii parlamentarismului în perioada modernă pot oferi multe exemple despre funcţiunea şi valoarea concretă a ideologiilor. Această decădere este de cel mai mare interes întrucît ea este prezentată ca să ascundă tendinţele reacţionare ale unor anumite grupuri sociale. Despre aceste lucruri s-au scris multe note risipite în diferite caiete (de exemplu despre criza principiului de autoritate etc.).

Nota II. Despre conceptul de „libertate". De demonstrat că, afară de „catolici", toate celelalte curente filosofice şi practice se dezvoltă pe domeniul filosofiei libertăţii şi al transpunerii în viaţă a libertăţii. Demonstraţia aceasta care este necesară pentru că este adevărat că s-a format o mentalitate sportivă care a făcut din libertate o minge cu care se joacă *football*. Orice „mîrlan ce face politică[42]" se închipuie pe sine însuşi dictator şi meseria de dictator îi pare uşoară : dai ordine imperioase, semnezi hîrtii etc., pentru că îşi închipuie că prin „graţia lui Dumnezeu" toţi se vor supune şi ordinele verbale sau scrise vor deveni acţiune : cuvîntul se va încarna. Dacă nu se va întîmpla astfel, înseamnă că va trebui să mai aştepte încă pînă ce „graţia" (sau aşa-zisele „condiţii obiective") vor face posibil acest lucru.

Un pas înapoi faţă de Hegel. În legătură cu importanţa pe care a avut-o machiavelismul şi antimachiavelismul în Italia pentru dezvoltarea ştiinţei politice şi în legătură cu semnificaţia pe care, în această dezvoltare, au avut-o

de curînd afirmațiile lui Croce despre autonomia momentului politico-economic, precum și paginile dedicate lui Machiavelli, se poate spune că B. Croce n-ar fi ajuns la acest rezultat fără aportul cultural al marxismului? Cu privire la acest lucru trebuie să amintim că B. Croce a scris că nu poate înțelege cum se face că nimeni nu s-a gîndit să dezvolte ideile pe care Marx le-a dus pînă la capăt, pentru un grup social modern, operă pe care a realizat-o și Machiavelli la vremea sa. Din această comparație a lui Croce s-ar putea deduce toată injustiția actualei sale atitudini culturale și pentru faptul că Marx a avut o viziune mult mai vastă decît Machiavelli și chiar decît Botero * și, ceva mai mult, la el este cuprins *in nuce* [43] chiar și aspectul etico-politic al politicii sau teoria hegemoniei și a consensului, pe lîngă aspectul forței și al economiei.

Problema este aceasta: dat fiind principiul crocean al dialecticii distinctelor (care trebuie să fie criticat ca soluție pur verbală a unei reale exigențe metodologice, întrucît este adevărat că nu există numai contrarii, ci și distincte), ce raport, care să nu fie acela de „implicație în unitatea spiritului", va exista între momentul economico-politic și celelalte activități istorice? Este posibilă o soluție speculativă a acestor probleme, sau numai o soluție istorică, dată de conceptul de „bloc istoric" presupus de Sorel? Deocamdată, se poate spune că dacă obsesia politico-economică (practică, didascalică) distruge arta, morala, filosofia, aceste activități sînt și „politică". Adică pasiunea economico-politică este destructivă cînd este exterioară, impusă cu forța, după un plan prestabilit (și poate să fie necesar, din punct de vedere politic, să fie așa, și există perioade în care arta, filosofia etc. stagnează, în timp ce activitatea practică rămîne mereu

* Pentru Croce, Botero îl completează pe Machiavelli în dezvoltarea științei politice, deși lucrul acesta nu este prea exact dacă, în ceea ce-l privește pe Machiavelli, ținem seamă nu numai de *Il Principe (Principele)*, ci și de *Discorsi* [44] *(Discursurile)*.

vie), dar poate deveni implicită în artă etc., cînd procesul este normal, neviolent, cînd între structură şi suprastructuri există omogenitate şi Statul a depăşit faza sa economico-corporativă. Croce însuşi (în volumul *Etica e politica*) se referă la aceste faze diferite, una de violenţă, de mizerie, de luptă îndîrjită, din care nu se poate face istorie etico-politică (în înţelesul ei strict) şi una de expansiune culturală, care ar fi „adevărata" istorie.

În cele două cărţi recente ale lui : *Storia d'Italia* şi *Storia d'Europa* au fost omise tocmai momentele de forţă, de luptă, de mizerie, şi istoria începe, într-una din cărţi, după 1870, iar în cealaltă, de la 1815. După aceste criterii schematice se poate spune că însuşi Croce recunoaşte în mod implicit prioritatea factorului economic, adică al structurii ca punct de referire şi de impuls dialectic pentru suprastructuri, mai exact „momentele distincte ale spiritului".

Punctul filosofiei croceene asupra căruia trebuie să insistăm pare să fie tocmai aşa-zisa dialectică a distinctelor. Există o exigenţă reală în a deosebi contrariile de distincte, dar există şi o contrazicere în termeni, pentru că există numai o dialectică a contrariilor. Să vedem obiecţiile de fond prezentate de gentileeni la această teorie a lui Croce şi să ne întoarcem la Hegel. Trebuie să vedem dacă mişcarea de la Hegel la Croce-Gentile nu a fost un pas înapoi, o reformă „reacţionară". Nu cumva l-au făcut ei pe Hegel mai abstract ? N-au tăiat ei din opera lui partea cea mai realistă, cea mai istoricistă ? Şi nu este singur marxismul, în anume limite, o reformă, o depăşire, tocmai a acestei părţi ? Şi nu a fost tocmai marxismul, în întregul lui, cel care i-a făcut pe Croce şi pe Gentile să devieze în acest sens, deşi ei s-au folosit de filosofia aceasta pentru doctrine particulare (adică din motive implicit politice ?). Între Croce-Gentile şi Hegel s-a format un inel-tradiţie Vico-Spaventa (Gioberti). Dar lucrul acesta n-a însemnat un pas înapoi

față de Hegel ? Hegel nu poate fi gîndit fără Revoluția franceză și fără Napoleon cu războaiele sale, adică fără experiențele vitale și imediate ale unei perioade istorice pline de lupte, de mizerie, cînd lumea din afară strivește insul și îl face una cu pămîntul, cînd toate filosofiile trecute au fost criticate de realitate într-un mod așa de peremptoriu ? Ce lucru asemănător puteau să dea Vico și Spaventa ? * La ce mișcare istorică de mare însemnătate a participat Vico ? Genialitatea lui a constat tocmai în faptul că a conceput o lume vastă, deși el se afla într-un colțișor mort al „istoriei", ajutat de concepția unitară și cosmopolită a catolicismului... În aceasta constă deosebirea esențială dintre Vico și Hegel, între Dumnezeu-providență și Napoleon-spiritul lumii, între o abstracție îndepărtată și istoria filosofiei, concepută ca singura filosofie care va duce la identificarea, fie și speculativă, dintre istorie și filosofie, dintre a face și a gîndi, pînă la proletariatul german ca singur moștenitor al filosofiei clasice germane.

Politică și ideologii politice. Trebuie să fie criticat felul în care Croce pune problema științei politice. Politica, după Croce, este expresia „pasiunii". În legătură cu Sorel, Croce a scris *(Cultura e Vita morale,* ediția a 2-a, p. 158) : „Sentimentul de sciziune nu-l asigurase îndeajuns (sindicalismul), poate și pentru că o sciziune teoretizată este o sciziune depășită ; nici «mitul» nu-l încălzea îndestul, poate pentru că Sorel îl înlătura chiar în clipa în care-l crea, dîndu-i explicația doctrinală". Dar Croce nu și-a dat seama că observațiile pe care i le-a făcut lui Sorel se pot întoarce chiar împotriva lui însuși : pasiunea teoretizată nu este și ea depășită ?

* Chiar și Spaventa care a participat la evenimente istorice de însemnătate regională și provincială, în comparație cu evenimentele din 1789 și 1815 care au zguduit toată lumea civilizată de atunci și i-au silit pe oameni să gîndească „mondial" ? Ce anume au pus în mișcare „totalitatea" socială, tot neamul omenesc, tot „spiritul" ? Iată de ce Napoleon poate să-i apară lui Hegel ca „spiritul lumii" călare !

Pasiunea despre care se dă o explicaţie doctrinală nu este şi ea „înlăturată?" Şi nici nu se poate spune că „pasiunea" lui Croce ar fi altceva decît „mitul" sorelian, că pasiune înseamnă categorie, momentul spiritual al practicii, în timp ce mitul este o pasiune determinată care, fiind determinată istoriceşte, poate fi depăşită şi înlăturată fără ca prin aceasta să se anuleze categoria care este un moment permanent al spiritului; obiecţia este adevărată în sensul că B. Croce nu este Sorel, lucru evident şi banal. Să observăm deocamdată că felul în care Croce pune problema este intelectualist şi iluminist. De vreme ce nici mitul studiat în mod concret de Sorel nu era un lucru scos din cărţi, o construcţie arbitrară a intelectului sorelian, el nu putea fi înlăturat prin cîteva mici pagini doctrinale cunoscute de grupuri restrînse de intelectuali, care apoi răspîndeau teoria ca dovadă a adevărului ştiinţific al mitului care pasiona în mod naiv marile mase populare. Dacă teoria lui Croce ar fi adevărată, ştiinţa politică n-ar trebui să fie altceva decît un nou „medicament" al pasiunilor, şi nu trebuie să negăm că o mare parte din articolele politice ale lui Croce sînt într-adevăr un medicament intelectualist şi iluminist al pasiunilor tot aşa cum, în cele din urmă, se dovedeşte comică siguranţa lui Croce de a fi distrus vaste mişcări istorice, pentru că el a crezut că le-a „depăşit şi dizolvat" în idee. Dar, în realitate, nu este adevărat nici faptul că Sorel doar ar fi teoretizat şi explicat în mod doctrinar un anume mit: teoria miturilor este pentru Sorel principiul ştiinţific al ştiinţei politice, este „pasiunea" lui Croce studiată în mod mai concret, este ceea ce Croce numeşte „religie", adică o concepţie despre lume cu o etică adecvată, este o încercare de a reduce la un limbaj ştiinţific concepţia ideologiilor filosofiei marxiste văzută anume prin revizionismul crocean. În acest studiu despre mit ca substanţă a acţiunii politice, Sorel a mai studiat şi mitul care era la baza unei anume realităţi sociale şi care constituia impulsul spre progres. De aceea studiul său are două aspecte: unul teoretic, de ştiinţă

politică, şi unul politic imediat, programatic. Este posibil, deşi foarte discutabil, ca aspectul politic şi programatic al sorelismului să fi fost depăşit şi înlăturat. Astăzi se poate spune că el a fost depăşit în sensul că a fost integrat şi curăţat de toate elementele intelectualiste şi literare, dar chiar şi astăzi trebuie să recunoaştem că Sorel a lucrat pe realitatea concretă şi că o astfel de realitate nu a fost depăşită şi înlăturată.

Că Benedetto Croce n-a ieşit din aceste contradicţii şi că, în parte, este conştient de ele, se înţelege din atitudinea lui faţă de „partidele politice" aşa cum se vede din capitolul „Partidul ca judecată şi ca prejudecată" din volumul *Cultură şi Viaţă morală* şi din ceea ce spune el despre partide în *Elemente de politică*, acest din urmă volum fiind mult mai semnificativ. Croce reduce actul politic numai la activitatea „şefilor de partid" care, ca să-şi satisfacă pasiunea lor, fac din partide instrumentele necesare triumfului lor (astfel încît ar fi suficient să se administreze numai cîtorva inşi medicamentul pasiunilor). Dar nici aceasta nu explică nimic. Este vorba de următoarele : partidele au existat întotdeauna, permanent, chiar dacă în alte forme şi cu alte nume, iar o pasiune permanentă este un nonsens (numai metaforic se vorbeşte de nebuni care raţionează etc.). Şi, ceva mai mult, a existat întotdeauna o organizaţie permanentă militară care educă pe oameni să îndeplinească, fără pasiune, cu sînge rece, actul practic cel mai extrem : să ucidă pe semenii lor care, luaţi individual, nu sînt urîţi de ceilalţi, luaţi tot individual etc. De altfel, armata este agentul politic prin excelenţă, chiar şi în timp de pace : cum să pui de acord pasiunea cu permanenţa, cu ordinea şi disciplina sistematică etc. ? Voinţa politică trebuie să mai aibă şi alte motive de acţiune pe lîngă pasiune, un motiv cu caracter permanent şi el, ordonat, disciplinat etc. Nu este adevărat că luptele politice, ca şi cele militare, se rezolvă întotdeauna în mod sîngeros, cu sacrificii personale care ajung pînă la sacrificiul suprem al vieţii.

Diplomaţia este tocmai acea formă de luptă politică internaţională (şi nu e adevărat că nu există o diplomaţie şi pentru luptele naţionale dintre partide) care acţionează spre a obţine victorii (care de multe ori sînt foarte importante) fără vărsare de sînge, fără război. O simplă comparaţie „abstractă“ între forţele militare şi politice (alianţe etc.), între două State rivale convinge pe cel mai slab să facă concesiuni. Iată un caz de „pasiune“ dominată şi raţională. În cazul şefilor şi al maselor gregare, se întîmplă că şefii şi grupurile conducătoare trezesc prin înşelătorie pasiunile mulţimilor pe care le conduc la luptă şi la război, dar în acest caz nu pasiunea este cauza şi substanţa politicii, ci conduita şefilor care raţionează la rece. Ultimul război a arătat de altfel că nu pasiunea menţinea masele militare în tranşee, ci groaza de tribunalele militare sau un simţ al datoriei gîndit la rece şi devenit reflex.

Pasiune şi politică. Faptul că Benedetto Croce a identificat politica cu pasiunea poate fi explicat prin aceea că el s-a apropiat în mod serios de politică, interesîndu-se de acţiunea politică a claselor subalterne care — „fiind obligate la defensivă“, aflîndu-se în caz de forţă majoră, căutînd să se elibereze de un rău prezent (fie chiar presupus etc.) sau oricum i s-ar spune — confundă în mod real politica cu pasiunea (chiar şi în sensul etimologic). Dar ştiinţa politică (după Croce) trebuie să explice nu numai o parte, acţiunea unei părţi, ci şi cealaltă parte, acţiunea celeilalte părţi. Ceea ce trebuie să fie explicat este iniţiativa politică, fie ea „defensivă“, deci „pasionată“, dar şi „ofensivă“, adică neurmărind să evite un rău prezent (fie şi un rău presupus, de vreme ce şi răul presupus face pe om să sufere şi întrucît face pe om să sufere este un rău real). Dacă cercetăm bine acest concept crocean, de „pasiune“, născocit spre a justifica teoretic politica, se vede că, la rîndul lui, acest

concept nu poate fi justificat decît de conceptul de luptă permanentă, pentru care „inițiativa" este întotdeauna „pasionată", pentru că lupta este incertă și trebuie să ataci incontinuu nu numai spre a nu fi învins, ci pentru a-l ține la respect pe adversar care „ar putea" să învingă dacă n-ar fi convins mereu că este cel mai slab, adică mereu învins. În sfîrșit, nu poate exista „pasiune" fără antagonism și antagonism între grupuri de oameni, pentru că în lupta dintre om și natură pasiunea se numește „știință" și nu „politică". Se poate spune prin urmare că la Croce termenul de „pasiune" este un pseudonim pentru lupta socială.

Se poate naște pasiune preocupîndu-te de prețul pe care-l poate avea grăsimea de porc? Pe o doamnă bătrînă care are douăzeci de servitori o poate pasiona gîndul că trebuie să-i reducă la nouăsprezece? Pasiune poate să fie un sinonim pentru economie, nu în sensul de producție economică sau de cercetare a limitării necesităților, ci în sensul strădaniei neîntrerupte pentru ca un anume raport să nu se schimbe în mod nefavorabil, chiar dacă defavoarea este „utilitate generală", libertate generală; dar atunci „pasiune" și „economie" înseamnă „personalitate umană" determinată istoricește într-o anume societate „ierarhică". Ce este „chestiunea de onoare" în lumea interlopă dacă nu un pact economic? Dar nu este și o formă de a se manifesta (polemică, de luptă) a personalității? A fi „depreciat" (disprețuit) este teama bolnăvicioasă a tuturor oamenilor din formele de societate în care ierarhia se manifestă în moduri „rafinate" (capilare), în mărunțișuri etc. În lumea interlopă ierarhia se bazează pe forță fizică și pe șiretenie: a fi „luat în rîs", a fi pus în situația să treci drept prost, a lăsa o insultă nepedepsită etc., toate acestea degradează pe om. De aceea există un protocol și un ceremonial al convenienţelor, bogat în nuanțe și în subînțelesuri în relațiile reciproce ale membrilor; nerespectarea protocolului înseamnă o insultă.

Dar toate acestea nu se întîmplă numai în lumea interlopă. Problemele de rang se pun în orice formă de raporturi: de la raporturile dintre State la acelea dintre membrii unei familii. Cine trebuie să fie

la serviciu un timp anumit şi nu e schimbat la ora exactă, se înfurie şi reacţionează chiar şi cu acte de violenţă extremă (poate şi criminală), chiar dacă după serviciu nu are nimic de făcut sau nu-şi recapătă deplina libertate de mişcare (de exemplu un soldat care trebuie să facă de sentinelă şi după ce-şi face garda trebuie să rămînă totuşi în cazarmă). Că în aceste episoade există manifestarea unei „personalităţi" înseamnă numai că personalitatea multor oameni este meschină, îngustă, dar este totuşi personalitate. Este de netăgăduit că există forţe care tind să o menţină astfel şi chiar să o facă şi mai meschină. Pentru prea mulţi oameni a fi „ceva" înseamnă numai că alţi oameni sînt un „ceva mai mic" (ceva mai puţin). Că aceste lucruri mărunte, aceste inepţii sînt „totul" sau „un lucru însemnat" pentru unii oameni, rezultă din faptul că asemenea episoade determină reacţiuni în care cei în cauză îşi riscă viaţa şi libertatea personală.

Istoriile Italiei şi Europei. Dacă admitem că ultimele două istorii, aceea a Italiei şi aceea a Europei, au fost gîndite la începutul războiului mondial, pentru a încheia un proces de meditaţii şi de reflecţii asupra cauzelor evenimentelor din 1914 şi 1915, ne putem întreba ce scop precis „educativ" au ele. Precis, în mod absolut precis. Şi ajungem la concluzia că nu-l au, că şi ele intră în literatura despre „Risorgimento" cu pronunţat caracter ideologic şi literar, care în realitate nu reuşeşte să intereseze decît grupuri restrînse de intelectuali: exemplu tipic, volumul lui Oriani *Lotta politica (Lupta politică).* Au fost notate interesele actuale ale lui Croce şi deci şi scopurile practice care izvorăsc din ele: se menţionează anume că ele sînt „generale", de educaţie abstractă şi „metodologică", am putea spune, cu alte cuvinte că ţin de „predică". Unicul punct precis, problema „religioasă"; dar şi despre ea putem spune că e „precisă"? Chiar şi în problema religiei poziţia lui Croce rămîne o poziţie de intelectual şi, deşi nu se poate nega că o astfel de poziţie este importantă, trebuie să adăugăm că ea este insuficientă.

Croce, om al Renaşterii. S-ar putea spune că Benedetto Croce este ultimul om al Renaşterii şi că exprimă exigenţe şi raporturi internaţionale şi cosmopolite. Aceasta nu înseamnă că el nu este un „element naţional", chiar şi în semnificaţia modernă a termenului, ci înseamnă că el exprimă, din raporturile şi exigenţele naţionale, în special pe acelea care sînt mai generale şi coincid cu legăturile de civilizaţie mai vaste decît aria naţională: Europa, ceea ce se numeşte civilizaţia occidentală etc. Croce a reuşit să recreeze, în personalitatea şi în poziţia sa de *leader* mondial al culturîi, funcţiunea de intelectual cosmopolit care a fost efectuată, aproape ca de membrii unui colegiu, de intelectualii italieni din Evul mediu pînă la sfîrşitul secolului XVII. De altfel, dacă în Croce sînt vii preocupările de *leader* mondial care îl determină să-şi ia întotdeauna atitudini echilibrate, olimpice, fără obligaţii prea compromiţătoare cu caracter temporar şi episodic, e de asemenea adevărat că el însuşi a inculcat principiul că, în Italia, dacă voim să desprovincializăm cultura şi obiceiurile (şi provincialismul încă mai durează ca rămăşiţă a trecutului de dezagregare politică şi morală) trebuie să ridicăm nivelul vieţii intelectuale prin contactul şi schimbul de idei cu lumea internaţională (acesta era programul înnoitor al grupului florentin de la „La Voce"); prin urmare, în atitudinea şi în rolul său este imanent un principiu esenţialmente naţional.

Rolul lui Croce ar putea fi comparat cu acela al Papei şi trebuie să spunem că Benedetto Croce, în sfera influenţei sale, a ştiut uneori să se conducă mai abil decît Papa: de altfel, în conceptul său de intelectual se află ceva „catolic şi clerical", după cum se poate vedea din publicaţiile sale din timpul războiului şi după cum rezultă şi astăzi din recenziile şi notele sale. Într-o formă mai organică şi mai concisă, concepţia sa despre intelec-

tual poate fi apropiată de cea exprimată de Julien Benda în cartea *La trahison des clercs (Trădarea intelectualilor)*. Din punct de vedere al rolului său cultural, nu trebuie să-l luăm atît de mult în considerație pe Croce ca filosof sistematic, ci, mai ales, să ținem seamă de unele aspecte ale activității sale: 1 — Croce, teoretician al esteticii și al criticii literare și artistice *; 2 — Croce, critic al marxismului și teoretician al istoriografiei; 3 — Croce, în special, moralist și îndrumător în ceea ce privește viața, creator de principii de conduită care fac abstracție de orice confesiune religioasă și care, ceva mai mult, arată cum se poate „trăi fără religie". Ateismul lui Croce este un ateism pentru „domni", un anticlericalism care are oroare de mojicia și grosolănia plebeiană a anticlericalilor din pătura de jos, dar este vorba tot de ateism și de anticlericalism. Întrebarea care se pune este de ce Croce n-a trecut, dacă nu în mod activ, cel puțin dîndu-i numele și patronajul său, în fruntea unei mișcări italiene de *Kulturkampf* [45], care ar fi avut o enormă importanță istorică **. Și nu se poate spune că el nu s-a angajat în luptă din motive filistine, din motive personale etc., întrucît a demonstrat că nu-i pasă de aceste vanități mondene, trăind liber cu o femeie foarte inteligentă, care știa să dea strălucire salonului său napoletan, frecventat de savanți italieni și străini, și să trezească admirația vizitatorilor săi. Această uniune liberă l-a împiedicat pe Croce să intre în Senat înainte de 1912, cînd a murit

---

* Ultima ediție a *Enciclopediei Britanice* i-a încredințat lui Croce articolul „Estetica", publicat în Italia în ediția nepusă în comerț cu titlul *Aesthetica in nuce (Estetica in nuce)*; *Breviario di estetica (Breviar de estetică)* a fost scris pentru americani. În Germania sînt mulți adepți ai esteticii croceene.

** În privința atitudinii ipocrite a croceenilor față de clericalism, să se vadă articolul lui G. Prezzolini „La paura del prete" *(Teama preotului)* în volumul *Mi pare*, tipărit de editura Delta din Florența.

acea doamnă şi cînd Croce a redevenit pentru Giolitti o persoană „respectabilă". Mai este de notat, în legătură cu religia, atitudinea echivocă a lui Croce faţă de modernism. Că Benedetto Croce trebuia să fie antimodernist era uşor de înţeles, pentru că era anticatolic, dar nu aşa s-a dus lupta ideologică. Croce a fost, în realitate, un aliat preţios al iezuiţilor împotriva modernismului * şi motivul acestei lupte, anume că între religia transcendentală şi filosofia imanentistă nu poate exista un *tertium quid*[46] nesigur şi echivoc, pare mai degrabă un pretext. Şi în acest caz apare omul Renaşterii de tipul Erasm, cu aceeaşi lipsă de caracter şi de curaj civic. Moderniştii, dat fiind caracterul de masă care le era dat de naşterea contemporană a unei democraţii rurale catolice (legată de revoluţia tehnică ce avea loc în valea Padului, de dispariţia ultimelor forme de servaj, de răspîndirea formelor de proletariat agricol şi de forme mai puţin învechite de arendare în natură), erau reformatori religioşi, care au apărut nu după scheme intelectuale prestabilite, scumpe hegelianismului, ci potrivit condiţiilor reale şi istorice ale vieţii religioase italiene. Era un al doilea val de catolicism liberal, mult mai larg şi cu un caracter mult mai popular decît fusese acela al neoguelfismului, înainte de 1848, şi decît cel mai sincer liberalism catolic posterior anului 1848. Atitudinea lui Croce şi a lui Gentile (cu seminaristul Prezzolini) i-a izolat pe modernişti în lumea culturii şi a făcut ca zdrobirea lor de către iezuiţi să fie şi mai uşoară, ba chiar să pară o victorie a papalităţii împotriva întregii filosofii moderne. Enciclica antimodernistă este îndreptată, în realitate, împotriva imanenţei şi a ştiinţei moderne şi în sensul acesta a fost comentată în seminarii şi în cercurile reli-

---

* În *Date a Cesare...* Missiroli laudă în acest sens, în faţa catolicilor, atitudinea lui Croce şi a lui Gentile împotriva modernismului.

gioase *. De ce n-a înfăţişat Croce modernismul tot aşa de logic cum a făcut cu catolicismul liberal, în *Storia d'Europa*, pe care l-a prezentat ca pe o victorie a „religiei libertăţii“, care reuşea să pătrundă chiar în citadela celui mai înverşunat antagonist şi duşman al său etc. ?

Se pune problema cine reprezintă mai bine societatea contemporană italiană din punct de vedere teoretic şi moral : Papa, Croce, Gentile ? adică : 1 — cine are mai multă importanţă din punct de vedere al hegemoniei, ca ordonator al ideologiei care dă coeziunea cea mai trainică şi mai intimă societăţii şi prin urmare Statului ; 2 — cine reprezintă mai bine în străinătate influenţa italiană în cadrul culturii mondiale. Problema nu poate fi rezolvată uşor, pentru că fiecare din cei trei domină medii şi forţe sociale diferite. Papa, ca şef şi îndrumător al majorităţii ţăranilor italieni şi al femeilor, şi pentru că autoritatea şi influenţa lui acţionează cu o întreagă organizaţie centralizată şi bine închegată, este o mare, este cea mai mare forţă politică a ţării după guvern. Dar autoritatea lui a devenit pasivă şi este acceptată din inerţie, pentru că încă înainte de Concordat, era, de fapt, un

* Este curios că, astăzi, atitudinea croceenilor faţă de modernişti sau cel puţin faţă de cei mai însemnaţi dintre ei — nu însă şi faţă de Buonajuti — s-a schimbat foarte mult după cum se poate vedea din elaborata recenzie a lui Adolfo Omodeo, publicată în „La Critica“ din 20 iulie 1932, la cartea lui Alfred Loisy : *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps (Memorii pentru a servi la istoria religioasă a timpului nostru)*. Trebuie revăzut ceea ce se spune, în *Storia d'Italia*, despre modernism, dar am impresia că B. Croce trece peste el, dar laudă victoria liberalismului asupra socialismului devenit reformism datorită activităţii ştiinţifice a lui Croce însuşi. Aceeaşi observaţie i se poate face şi lui Missiroli, şi el antimodernist şi antipopular : dacă poporul nu poate ajunge la concepţia de libertate politică şi la ideea naţională decît după ce a trecut printr-o reformă religioasă, adică după ce a cucerit noţiunea de libertate în religie, nu se înţelege de ce Missiroli şi liberalii de la „Il Resto del Carlino“ au fost atît de feroce antimodernişti, sau se înţelege prea bine pentru că modernism însemna, politic, democraţie creştină şi aceasta era deosebit de puternică în Emilia-Romagna şi în toată valea Padului, iar Missiroli cu liberalii lui luptau pentru Agraria.

reflex al autorităţii Statului. Din acest motiv este greu să facem o comparaţie între influenţa Papei şi aceea a unui particular în viaţa culturală. O comparaţie mai raţională se poate face între Croce şi Gentile, şi este imediat evident că influenţa lui Croce, în ciuda aparenţelor, este cu mult superioară faţă de aceea a lui Gentile. De altfel, autoritatea lui Gentile nu este admisă nici chiar în partea ei politică (să amintim atacul lui Paolo Orano în Parlament împotriva filosofiei lui Gentile, şi atacul personal împotriva lui Gentile şi a gentileenilor în săptămînalul „Roma" din partea lui A. G. Fanelli). Mi se pare că filosofia lui Gentile, actualismul, este mai naţională numai în sensul că e strîns legată de o fază primitivă a Statului în stadiul economico-corporativ, cînd „toate pisicile sînt negre". Din această cauză se poate crede într-o mai mare importanţă şi influenţă a acestei filosofii, aşa cum mulţi cred că în Parlament un industriaş ar fi, mai mult decît un avocat (sau profesor sau chiar un *leader* al sindicatelor muncitoreşti) reprezentantul intereselor industriale, fără să cugete că dacă întreaga majoritate parlamentară ar fi alcătuită din industriaşi, Parlamentul şi-ar pierde numaidecît funcţia sa de mediator politic şi orice prestigiu *. Influenţa lui Croce este mai puţin zgomotoasă decît aceea a lui Gentile, dar mai profundă şi mai înrădăcinată. Croce este în mod real un fel de papă laic, dar morala lui Croce este prea pentru intelectuali, este prea de tipul Renaştere şi nu poate deveni populară, în timp ce Papa şi doctrina sa influenţează masele nesfîrşite ale poporului prin maxime de comportare care se referă şi la lucrurile cele mai elementare. Este adevărat că B. Croce afirmă că acum aceste moduri de viaţă nu mai sînt specific creştine şi religioase, pentru că „după Cristos toţi am devenit creştini", cu alte cuvinte creştinismul, în ceea ce este reală exi-

---

* Pentru corporatismul şi economismul lui Gentile, să se vadă discursul său ţinut la Roma şi publicat în volumul *Cultura e Fascismo* (*Cultură şi fascism*).

ţă de viaţă şi nu mitologie, a fost absorbit de civilizaţia modernă *.

Poziţia lui Croce în ierarhia intelectuală a clasei dominante s-a schimbat după Concordat şi după fuziunea într-o singură unitate morală a celor două ramuri ale acestei clase. Este necesară o dublă operă de educaţie din partea responsabililor : educaţia noului personal conducător, care trebuie să fie „transformat" şi asimilat, şi educaţia părţii catolice care va trebui să fie cel puţin subordonată (şi subordonarea înseamnă educare în anumite condiţiuni). Intrarea în masă a catolicilor, după Concordat, în viaţa Statului (şi au intrat de data aceasta în calitatea lor de catolici şi, întrucît sînt catolici, chiar cu privilegii culturale) a făcut şi mai grea opera de „transformare" a noilor forţe de origine democratică.

Că Gentile nu a înţeles problema şi că a înţeles-o Croce, arată sensibilitatea naţională diferită a celor doi filosofi. Că Gentile, cel puţin, chiar dacă a înţeles problema, s-a pus în situaţia de a nu putea face nimic în afară de munca lui la Universitatea populară a Institutelor de cultură (scrierile furioase ale discipolilor săi, în „Nuovi Studi", împotriva catolicismului, au prea puţin ecou), demonstrează faptul că a fost redus la mizera condiţie de subaltern intelectual. Nu este vorba, în realitate, de o educaţie „analitică", adică de o „instrucţie", de o înmagazinare de noţiuni, ci de o educaţie „sintetică", aceea a difuzării unei concepţii despre lume devenită normă de viaţă, de o „religie" în sens crocean. După cum se vede din discursul său în Senat, Croce a înţeles că problema a fost pusă, multiplicată şi com-

* Acest aforism al lui Croce cuprinde o mare parte de adevăr. Senatorul Mariano d'Amelio, primul preşedinte al Curţii de Casaţie, combătea obiecţia că în ţările necreştine ca Japonia, Turcia etc. nu pot fi adoptate codurile de legi occidentale, tocmai pentru că au fost elaborate cu multe elemente introduse de creştinism, amintind acest „adevăr simplu" al lui Croce. Codurile de legi occidentale sînt introduse într-adevăr, acum, în ţările „păgîne" ca expresie a civilizaţiei europene şi nu a creştinismului ca atare, şi bunii musulmani nu cred că au devenit creştini şi că s-au lepădat de islamism.

plicată, de către Concordat. De altminteri, tocmai Concordatul, care a introdus în viaţa Statului un mare număr de catolici, ca atare, şi, ca atare privilegiaţi, a fost acela care a pus problema educaţiei clasei conducătoare, nu în termenii unui „Stat etic", ci în termenii unei „societăţi civile" educatoare, adică a unei educaţii din iniţiativă „privată" care intră în concurenţă cu educaţia catolică, educaţie care deţine acum un loc atît de important în societate şi în condiţii speciale.

Pentru a înţelege cît de mult poate fi apreciată activitatea lui Croce, în toată inflexibilitatea lui perseverentă, de către partea cea mai responsabilă, clarvăzătoare (şi conservatoare) a clasei dominante, pe lîngă citata „previziune" a lui Missiroli * — şi trebuie să înţelegem care poate fi sensul critic implicit al termenului de „previziune" în acest caz — va fi util să amintim o serie de articole publicate de Camillo Pellizzi în revista „Selvaggio" a lui Mino Maccari.

Copiez textual, din „Italia Letteraria" din 29 mai 1932, un fragment din „Revista revistelor" alcătuită de Corrado Pavolini care comentează un pasaj dintr-unul din articolele lui Pellizzi : *„Să crezi în puţine lucruri,* dar să crezi ! Şi e o maximă foarte frumoasă, care poate fi citită în ultimul număr din „Selvaggio" [1 mai]. Îmi pare rău pentru Camillo Pellizzi, unul dintre primii fascişti, un adevărat domn cu o minte foarte ascuţită, dar stilul său încîlcit din ultima sa scrisoare deschisă adresată lui Maccari, *Fascismul ca libertate,* mă face să cred că ideile despre care vorbeşte nu îi sînt prea clare în minte, sau dacă îi sînt clare, sînt gîndite prea abstract ca să-şi poată găsi o aplicaţie practică : «Fascismul s-a născut ca efort suprem al unui popor civilizat (ba chiar cel mai adînc civilizat dintre toate popoarele) de a realiza o formă de comunism civilizat, sau ca să rezolve problema comunismului înlăuntrul problemei majore a civilizaţiei. Dar, întrucît nu există civilizaţie fără manifestarea spontană a acelor valori individuale antice care se reînnoiesc mereu şi despre care s-a vorbit, noi ajungem la concluzia că fascismul este, în semnificaţia sa intimă şi universală, un *comunism liber,* în care, să ne înţelegem, comunist şi colectivist este mijlocul, organismul empiric, instrumentul de acţiune care corespunde

---

* Vezi la p. 232 nota : „Atitudinea lui Croce în timpul fascismului".

problemei unui moment determinat al istoriei, în timp ce scopul real, ţinta ultimă este civilizaţia, mai exact, în sensul mereu spus şi repetat, libertatea». Este un limbaj indigest de filosof. «Să crezi în puţine lucruri...». De exemplu, să crezi în mod simplist că fascismul *nu* este comunism, niciodată, în nici un sens, nici concret, nici figurat, poate fi mai «util» decît să te osteneşti căutînd definiţii prea ingenioase ca să nu fie, în ultimă analiză, echivoce şi dăunătoare. (Mai există apoi şi comunicarea lui Spirito la Congresul corporativ de la Ferrara...)."

Se vede destul de clar că seria scrierilor lui Pellizzi publicate de „Selvaggio" a fost sugerată de ultima carte a lui Croce şi este o încercare de a include poziţia lui Croce într-o nouă poziţie pe care Pellizzi o socoate superioară şi capabilă să rezolve toate antinomiile. În realitate, Pellizzi se mişcă printre concepte de Contrareformă şi elucubraţiile lui intelectuale pot da naştere unei noi *Città del Sole*[47], iar din punct de vedere practic, unei organizaţii sociale ca aceea a iezuiţilor în Paraguay. Dar lucrul acesta interesează prea puţin pentru că nu este vorba de posibilităţi practice apropiate sau îndepărtate, nici pentru Pellizzi, nici pentru Spirito. Este vorba de faptul că astfel de exerciţii abstracte de gîndire menţin fermenţi ideologici periculoşi, împiedică formarea unei unităţi etico-politice în clasa diriguitoare, ameninţă să amîne la infinit soluţia problemei „de autoritate", adică restabilirea prin consens a direcţiei politice din partea grupurilor conservatoare. Atitudinea lui Pellizzi arată că poziţia lui Spirito la Ferrara nu era un „monstrum"[48] cultural şi lucrul acesta este demonstrat şi de unele articole publicate în „Critica Fascista", mai mult sau mai puţin încurcate şi echivoce.

Importanţa culturală a lui Croce. Este necesar să arătăm sensul importanţei culturale pe care o are Croce nu numai în Italia, ci şi în Europa, şi prin urmare semnificaţia pe care o are marea şi rapida difuzare a cărţilor sale recente cum sînt *Istoriile* Italiei şi Europei. Că B. Croce îşi propune să facă educaţia claselor diriguitoare mi se pare un lucru care nu poate fi pus la îndoială. Dar cum este primită efectiv opera sa educativă? la ce „aliaje" ideologice dă naştere? Ce sentimente pozitive face să se ivească? Este un loc comun

constatarea că Italia a trecut prin toate experienţele politice ale dezvoltării istorice moderne şi că, prin urmare, ideologiile şi instituţiile conforme cu aceste ideologii ar fi pentru poporul italian ca o mîncare cu varză reîncălzită, respingătoare ca gust. Deocamdată nu este adevărat că este vorba de varză reîncălzită : „varza" a fost mîncată numai „metaforic" de intelectuali şi ar fi reîncălzită numai pentru aceştia. Nu este „reîncălzită" şi deci dezgustătoare pentru popor (lăsînd la o parte faptul că poporul, cînd îi e foame, mănîncă varză reîncălzită şi de cîte două, trei ori). Croce se poate înarma cu sarcasm faţă de egalitate şi fraternitate şi poate să laude libertatea — fie şi speculativă. Ea va fi înţeleasă ca egalitate şi fraternitate, iar cărţile lui vor părea expresia şi justificarea implicită a unui constituţionalism care transpiră din toţi porii acelei Italii *„qu'on ne voit pas"* [49] şi care numai de zece ani a început să-şi facă ucenicia politică *.

Se poate oare presupune că B. Croce are, alături de partea polemică, şi o parte constructivă în gîndirea sa ? Şi că între una şi cealaltă ar putea fi un „salt" ? Din scrierile lui nu mi se pare că ar rezulta acest lucru. Dar tocmai această nesiguranţă cred că este unul din motivele pentru care mulţi alţii care cugetă ca B. Croce se arată reci sau cel puţin preocupaţi. Croce va spune : la partea

---

* Ar fi util să căutăm în cărţile lui Croce referirile lui la funcţiunea şefului Statului. O referire se poate găsi în a doua serie din *Conversazioni critiche* la p. 176, în recenzia pe care o face cărţii lui Ernesto Masi, *Asti e gli Alfieri nei ricordi della villa di S. Martino (Asti şi Alfieri-i în amintirile de la vila din S. Martino :* „Şi viaţa modernă poate să aibă înalta ei moralitate şi eroismul ei simplu, deşi pe alte baze. Şi aceste alte baze le-a pus istoria, care nu este de acord cu vechea şi simpla credinţă în rege, în Dumnezeul părinţilor, în ideile tradiţionale şi împiedică închiderea durabilă, cum se întîmpla odinioară, în micul cerc al vieţii familiale şi de clasă". Parcă îmi amintesc că D'Andrea, în recenzia sa *Storia d'Europa* publicată în „Critica Fascista", îi reproşează lui Croce o altă expresie dintre acestea pe care D'Andrea le socoteşte nocive. Cartea lui Masi este din 1903 şi prin urmare este probabil ca recenzia lui Croce să fi fost publicată in „La Critica" puţin mai tîrziu, chiar în 1903 sau în 1904.

de reconstrucţie să se gîndească practicienii, oamenii politici, iar în sistemul său de distincţiuni teoretice, răspunsul este formal potrivit. Dar numai „formal" şi în acest sens are şanse Gentile cu atacurile sale mai mult sau mai puţin filosofice, care mi se par cu atît mai exasperate cu cît nu poate şi nu vrea să pună problema în întregime (poziţia Vaticanului faţă de cartea *Una storia e un'idea (O istorie şi o idee)* *, nu poate şi nu vrea să-i vorbească limpede lui Croce, să-i arate unde poate să-l ducă poziţia sa de polemică ideologică şi de principiu. Dar ar trebui să vedem dacă nu cumva Croce îşi propune tocmai acest lucru ca să obţină o activitate reformistă de sus, care să atenueze antitezele şi să le concilieze într-o nouă legalitate obţinută „în mod transformist". Dar n-ar putea fi şi un neomalthusianism voit la Croce, voinţa de a nu se „angaja" cu totul, care este modul de a se îngriji numai de ceea ce este „interesul" personal caracteristic modernului guicciardinism, propriu multor intelectuali cărora li se pare că este suficient „să spună" : *„Dixi, et salvavi animam meam" ?* [50] Dar sufletul nu se mîntuieşte numai prin vorbe. E nevoie de fapte, şi încă cum !

Apendice. Cunoaşterea filosofică privită ca act practic, de voinţă. Această problemă poate fi studiată în special la Croce, dar în general la filosofii idealişti, pentru că ei insistă în mod deosebit asupra vieţii intime a insului-om, asupra faptelor şi asupra activităţii spirituale. La Croce, pentru marea importanţă pe care o are teoria artei, estetica, în sistemul său. În activitatea spirituală şi, pentru o mai limpede exemplificare, în teoria artei (dar şi în ştiinţa economică pentru care punctul de plecare în punerea acestei probleme poate fi studiul *Le due scienze mondane — L'Estetica e l'Economica (Două ştiinţe mondene — estetica şi economia)*, publicat de

---

* Guido Miglioli, *Una storia e un'idea*, Torino, Tipografia Accame, 1926 (N. ed. it.).

Croce în „La Critica" din 20 noiembrie 1931), teoriile filosofilor *descoperă adevăruri* pînă atunci ignorate, sau „inventează", „creează" scheme mentale, legături logice care *schimbă* realitatea spirituală existentă pînă atunci, concretă istoricește, ca o *cultură* răspîndită într-un grup de intelectuali, într-o clasă, într-o civilizație? Acesta este unul din nenumăratele moduri de a pune problema așa-zisei „realități a lumii exterioare" și a realității pur și simplu. Există oare o „realitate" exterioară insului gînditor (punctul de vedere al solipsismului poate să fie util didactic — robinsonadele filosofice pot fi tot așa de utile în mod practic, dacă sînt folosite cu discreție și cu eleganță, ca și robinsonadele economice), necunoscută (adică necunoscută încă, dar nu din cauza aceasta „incognoscibilă", noumenică) în sens istoric și care este „descoperită" (în sens etimologic), ori în lumea spirituală nu „descoperim" nimic (adică nu se revelă nimic), ci „inventăm" și „impunem" lumii culturii?

NOTE RISIPITE

Atitudinea lui Croce în timpul fascismului. Pentru a înțelege atitudinea lui Croce în a doua perioadă de după război este util să amintim răspunsul trimis de Mario Missiroli la o anchetă făcută de revista „Saggiatore" și publicată în 1932. Missiroli a scris * : „Nu văd încă nimic bine conturat, ci numai stări de spirit, tendințe mai ales morale. Este greu de prevăzut care va fi orientarea culturii, dar nu ezit să formulez ipoteza că mergem spre un pozitivism absolut care va repune știința și raționalismul, în sensul antic al cuvîntului, la locul de cinste. Cercetarea experimentală va putea fi gloria acestei noi generații care ignorează și vrea să ignoreze beția de cuvinte a ultimelor filosofii. Nu mi se pare temerar să prevăd o revenire a anticlericalismului, pe care, personal, nu o doresc". Ce ar putea să însemne „pozitivism absolut" ? „Prevederea" lui Missiroli coincide cu afirmația făcută de mai multe ori în aceste note că întreaga activitate teoretică mai recentă a lui Croce se explică prin prevederea unei reveniri, în stil mare și cu caractere tendențial hegemonice, a marxismului care poate reconcilia cultura populară și știința experimentală cu o viziune a lumii care să nu fie pozitivismul grosolan, nici actualismul alambicat, nici neotomismul livresc.

Știința politicii. Ce înseamnă acuzația de „materialism" pe care Croce o aduce adesea unor anumite tendințe politice ? Este vorba de o judecată de ordin teoretic, științific, sau de o manifestare de polemică politică în curs ? Materialism pare să însemneze, în aceste polemici, „forța materială" „coercițiune", „fapt economic" etc. Dar „forța materială", „coercițiunea", „faptul economic" sînt oare „materialiste" ? Ce ar putea însemna „materialism" în acest caz ? **

---

* Cfr. „Critica Fascista" din 15 mai 1932.

** Cfr. *Etica e Politica,* p. 341 : „Sînt timpuri în care etc."

Notă despre Luigi Einaudi. Se pare că Einaudi nu a studiat direct operele de economie critică și de marxism. Se poate spune chiar că el vorbește despre ele, în special despre marxism, după ureche, din auzite, adesea din a treia sau a patra mînă. Noțiunile principale le-a luat din Croce *(M.S.E.M.)*, dar în mod superficial și adesea dezordonat.

Un lucru foarte interesant este faptul că Achille Loria a fost un scriitor apreciat întotdeauna la „Riforma Sociale" (și cred că a făcut parte, cîtăva vreme, și din redacție), fiind divulgatorul unei derivații denaturate a marxismului. Ba chiar se poate spune că, în Italia, ceea ce trece sub numele de marxism nu este altceva decît contrabandă de proastă marfă științifică loriană. De curînd, Loria a publicat, chiar în „Riforma Sociale", un maculator de fișe așezate haotic, intitulîndu-l : *„Nuove conferme dell'economismo storico (Noi confirmări ale economismului istoric).* În „Riforma Sociale", din noiembrie-decembrie 1930, Einaudi a publicat o notă : *„Il mito (!) dello strumento tecnico" (Mitul instrumentului tehnic)* în legătură cu *Autobiografia* lui Reginaldo Rigola, care întărește opinia exprimată mai sus.

Croce tocmai arătase, în studiul său despre Loria (în *M.S.E.M.*), că „mitul (!) instrumentului tehnic" a fost o invenție ce îi aparține lui Loria, lucru pe care Einaudi nu-l amintește, fiind convins că este vorba de o doctrină a marxismului. Pe lîngă aceasta, Einaudi mai comite o serie întreagă de erori din necunoașterea subiectului : 1 — confundă dezvoltarea instrumentului tehnic cu dezvoltarea forțelor economice. Pentru el, a vorbi despre dezvoltarea forțelor de producție înseamnă numai să vorbești despre dezvoltarea instrumentului ; 2 — socotește că forțele de producție pentru economia critică sînt numai lucrurile materiale și nu și forțele și raporturile sociale, adică umane, care sînt încorporate în lucrurile materiale și al căror drept de proprietate este expresia juridică ; 3 — sare în ochi, și în această scriere, obișnuitul „cretinism" economist care este o caracteristică a lui Einaudi și a multora dintre prietenii săi liberschimbiști care, ca propagandiști, sînt adevărați iluminiști. Ar fi interesant să revedem culegerea scrierilor de propagandă jurnalistică a lui Einaudi ; din ele ar reieși că niciodată capitaliștii n-au înțeles adevăratele lor interese și că s-au comportat întotdeauna antieconomic.

Dată fiind netăgăduita influență intelectuală a lui Einaudi asupra unei largi pături de intelectuali, ar merita osteneala să se cerceteze toate notele în care el se referă la marxism. Mai este de amintit și necrologul pentru Piero Gobetti, publicat de Einaudi în *Baretti*, care explică atenția cu care Einaudi respinge orice scriere a liberalilor în care se recunoaște importanța și influența marxismului în dezvoltarea culturii moderne. Mai este de asemenea de amintit, în legătură cu aceasta, și fragmentul lui Giuseppe Prato, în *Piemonte*, despre Gobetti.

Un studiu al lui A. Cajumi. În legătură cu *Storia d'Europa*, trebuie cercetat studiul lui Arrigo Cajumi, *Dall'Ottocento ad oggi (Din secolul XIX pînă azi).* * Cajumi se ocupă de Croce în mod deosebit în primul paragraf din cele șapte cîte alcătuiesc studiul, dar referiri (utile) la Croce se află ici colo și în celelalte paragrafe, care se referă la alte publicații recente cu caracter istorico-politic.

Punctul de vedere al lui Cajumi din criticile și observațiile sale este greu de rezumat : este punctul de vedere al principalilor scriitori de la „Cultura", care reprezintă un grup de intelectuali bine definit în viața culturală italiană și demni de a fi studiați în actuala fază a vieții naționale. Ei se leagă de De Lollis, maestrul lor, și prin urmare de unele tendințe ale culturii franceze mai serioasă și, critic, mai substanțială, dar lucrul acesta nu înseamnează mult, pentru că De Lollis n-a elaborat o metodă critică fecundă de dezvoltări și de universalizări. În realitate, este vorba de o formă de „erudiție", dar nu în sensul cel mai comun și mai tradițional al termenului. O erudiție „umanistă", care dezvoltă „bunul-gust" și „lăcomia" rafinată. Colaboratorii revistei „Cultura" folosesc adesea adjectivele „lacom", „gustos". Cajumi este cel mai puțin „universitar", dintre redactorii revistei „Cultura", nu în sensul că nu ar ține la „ținuta" universitară a scrierilor și cercetărilor sale, ci în sensul că activitatea sa a fost adesea angajată în întreprinderi „practice" și politice, de la ziaristica militantă la activități poate și mai practice (ca direcția întreprinderii „Ambrosiano" care i-a fost dată de financiarul Gualino, desigur nu numai din „mecenatism").

* În „Cultura" din aprilie-iunie 1932, pp. 323—350.

Despre Riccardo Gualino, Cajumi a scris o notă foarte vie şi înţepătoare în „Cultura" din ianuarie-martie 1932 *, insistînd tocmai asupra faptului că Gualino se folosea de „mecenatismul" său şi de operele de cultură ca să-i păcălească mai uşor pe italienii care fac economii. Dar şi cav. Enrico Cajumi (aşa semna Cajumi la „Ambrosiano") ** a cules unele firimituri din mecenatismul gualinesc !

Croce şi J. Benda. Se poate face o comparaţie între ideile şi poziţia asumată de Croce şi potopul de scrieri ale lui Benda despre intelectuali ***. În realitate, între Croce şi Benda, împotriva unor aparenţe, acordul este doar superficial şi numai în unele aspecte particulare ale problemei.

La Croce există o construcţie organică a gîndirii, o doctrină despre Stat, despre religie şi despre funcţia intelectualilor în viaţa Statului, care nu există la Benda, care este în primul rînd un „ziarist". Trebuie să mai spunem că poziţia intelectualilor în Franţa şi în Italia este foarte diferită, organic şi imediat. Preocupările politico-ideologice ale lui Croce nu sînt şi ale lui Benda tot din acest motiv. Amîndoi sînt „liberali", dar cu tradiţii naţionale şi culturale cu totul diferite.

Croce şi modernismul. De confruntat ceea ce spune Croce despre modernism, în interviul despre masonerie *(Cultura e Vita Morale,* ed. 2-a), cu ceea ce scrie A. Omodeo, în „La Critica" din 20 iulie 1932, recenzînd cele trei volume ale lui Alfred Loisy *(Mémoires pour servir à l'histoire religieuse),* de exemplu la p. 291 : „Loisy reproşează aliaţilor docili, necatolici, ai lui Pius X, din aceeaşi republică anticlericală *(şi în Italia, Croce),* faptul că ignorează ceea ce este catolicismul absolut şi pericolul reprezentat

---

* *Confessioni di un figlio del secolo (Confesiunile unui fiu al secolului),* pp. 193—195, în legătură cu cartea lui Gualino, *Frammenti di vita (Fragmente de viaţă).*

** Gramsci credea, greşit, că Arrigo Cajumi şi cav. Enrico Cajumi ar fi fost aceeaşi persoană. (N. ed. it.)

*** În afară de cartea *La trahison des clercs* de Benda, ar trebui să fie cercetate articolele publicate în „Nouvelles Littéraires" şi, poate, şi în alte reviste.

de acest imperiu internațional condus de Papă ; reproșează răul care se face (relevat încă la timpul său de Quinet) lăsînd o parte atît de mare a umanității să fie o turmă stupidă lipsită de gîndire și de viață morală, și însuflețită numai de o supunere pasivă. Fără îndoială, în aceste observații se află o mare parte de adevăr.

Croce și Forges Davanzati. Reproduc din „Italia Letteraria" din 20 martie 1932 cîteva fragmente din articolul lui Roberto Forges Davanzati, publicat în „Tribuna" din 10 martie („Istoria ca acțiune și istoria ca dispreţuire"), despre *Storia d'Europa* a lui Croce :

„Croce este fără îndoială un om tipic, dar tipic anume pentru acea monstruozitate culturală, enciclopedică, raționantă, care a însoțit liberalismul politic și care se află în stare de faliment pentru că este antiteza Poeziei, a Credinței, a Acțiunii credincioase, adică a vieții militante. Croce este static, retrospectiv, analitic, chiar și atunci cînd pare să caute o sinteză. Ura sa puerilă față de tineretul războinic, sportiv, este și ura fizică a unui creier care nu știe să ia contact cu infinitul, cu eternul, pe care lumea ni-l dezvăluie cînd trăim în ea, mai ales cînd ai norocul să trăiești în acea parte a lumii care se numește Italia, unde divinul se relevă mai vădit decît oriunde. Nu este o surpriză, prin urmare, dacă acest creier, care a trecut de la erudiție la filosofie, a fost lipsit de spirit creator și dacă în inteligența lui dialectică nu a strălucit nici o lumină de intuiție proaspătă, naivă și profundă. Trecînd de la filosofie la critica literară, el a mărturisit că îi lipsește acel minim de poezie proprie care este necesară ca să înțelegi Poezia. Și, în sfîrșit, după ce a intrat în istoria politică, a arătat și arată că nu înțelege istoria timpului său și se așază pe sine în afara și împotriva Credinței, mai ales împotriva Credinței revelate și păstrate de Biserica ce are în Roma centrul său milenar. Nici o surpriză dacă acest creier este astăzi condamnat să fie sechestrat în afară de Artă, de Patria vie, de Credința catolică, de spiritul și de cîrmuirea oamenilor din timpul său și dacă este incapabil să ducă la concluzii demne de crezare și îndrăznețe greaua grămadă a cunoștințelor sale, din care poți să iei fără să le crezi și fără să le urmezi".

Forges Davanzati este într-adevăr un tip, şi un tip de farsă intelectuală. Caracterul său ar putea fi conturat astfel : el este un „supraom" reprezentat de un romancier sau de un dramaturg nerod şi este în acelaşi timp acest romancier sau dramaturg. Viaţa ca operă de artă, dar opera de artă a unui nerod. Se ştie că mulţi tineri vor să reprezinte geniul, dar ca să reprezinţi geniul trebuie să fii geniu şi, în realitate, cea mai mare parte din aceste genii sînt imbecili solemni : Forges Davanzati se reprezintă pe sine însuşi, etc.

REFORMA ŞI RENAŞTEREA

Umanism şi Renaştere. Ce înseamnează faptul că Renaşterea a descoperit „omul", că a făcut din om centrul universului etc., etc.? Să însemneze oare că înainte de Renaştere „omul" nu era centrul universului etc.? Se poate spune că Renaşterea a creat o nouă cultură sau o nouă civilizaţie, diferite de cele precedente, sau care le dezvoltă pe cele precedente, dar trebuie să „delimităm", adică să „precizăm" în ce constă această cultură etc. Să fie adevărat că, înainte de Renaştere, omul nu era „nimic" şi că, acum, a devenit totul? sau că s-a desfăşurat un proces de formaţie culturală în care omul tinde să devină totul? Trebuie să spunem oare că, înainte de Renaştere, transcendentul alcătuia baza culturii medievale, dar că acei care reprezentau această cultură nu erau poate „nimic", sau că această cultură nu însemna „totul" pentru ei?* Dacă Renaşterea este o mare revoluţie culturală, nu este pentru că oamenii au început să gîndească despre ei înşişi, că au încetat de a mai fi „nimic", şi că, dimpotrivă, sînt „totul", ci pentru că acest fel de a gîndi s-a răspîndit şi a devenit un ferment universal etc. Nu a fost descoperit „omul", ci a început o nouă formă de cultură, adică un nou efort pentru a crea un nou tip de om în clasele dominante.

Walser, care a trăit mult timp în Italia, observă că, pentru a înţelege caracterul Renaşterii italiene, este util, în anume limite, să cunoaştem psihologia italienilor moderni. Observaţia aceasta mi se pare foarte

* În orice caz trebuie să distingem glumele care se făceau pe seama clerului şi care erau tradiţionale încă din secolul XIV, de opiniile mai mult sau mai puţin ortodoxe despre concepţia religioasă a vieţii.

pătrunzătoare, în special în ceea ce priveşte atitudinea faţă de religie; ea pune problema: ce este spiritul religios în Italia modernă şi dacă acest spirit poate fi comparat, nu numai cu spiritul religios al protestanţilor, dar chiar cu acela din alte ţări catolice, în special din Franţa.

Că religiozitatea italienilor este foarte superficială, este un lucru de netăgăduit şi tot de netăgăduit este şi faptul că această religiozitate are un caracter strict politic, de hegemonie internaţională. De această formă de religiozitate este legată opera lui Gioberti, *Del primato morale e civile degli italiani (Despre primatul moral şi civil al italienilor)*, care, la rîndul ei, a contribuit să consolideze şi să sistematizeze ceea ce exista mai înainte în stare confuză. Nu trebuie să uităm că începînd din secolul XVI, Italia a contribuit la istoria mondială, în special, pentru că era reşedinţa Papalităţii, iar catolicismul italian era simţit nu numai ca un surogat al spiritului naţional şi statal, dar şi ca o funcţie hegemonică mondială, ca tendinţă imperialistă. E justă deci observaţia că spiritul antipapal este o formă de luptă împotriva păturilor sociale privilegiate; şi nu se poate nega faptul că în Italia clerul avea o funcţie economică şi politică mult mai radicală decît în alte ţări în care organizarea naţională limita funcţia ecleziastică. Atitudinea antipapală a intelectualilor laici, „glumele" anticlericale etc., sînt şi o formă de luptă între intelectualii laici şi intelectualii religioşi, dată fiind preponderenţa acestora din urmă.

Dacă scepticismul şi păgînismul intelectualilor sînt în mare parte simple aparenţe superficiale şi se pot uni cu un anumit spirit religios, atunci şi manifestările licenţioase (care alegorice şi cîntece de carnaval) populare *,

* Cfr. cartea lui Domenico Guerri despre curentele populare în Renaştere. [D. Guerri, *La corrente popolare nel Rinascimento. Berte, burle e baie nella Firenze del Brunnellesco e del Burchiello (Curentul popular în Renaştere. Glume, farse şi batjocuri în Florenţa lui Brunnellesco şi a lui Burchiello)*, Sansoni, Firenze, 1931. (N. ed. it.)].

care lui Walser i se par mai grave, pot fi explicate în acelaşi fel.

Ca şi italienii de astăzi, cei din Renaştere, spune Walser, ştiau „să dezvolte, separat şi în acelaşi timp, cei doi factori ai capacităţii umane de înţelegere, cel raţional şi cel mistic, astfel încît raţionalismul, dus pînă la scepticismul absolut, se uneşte din nou, în mod solid, printr-o legătură invizibilă, de neconceput pentru omul nordic, cu cel mai primitiv misticism, cu cel mai orb fatalism, cu fetişismul şi cu superstiţia crasă". Acestea ar fi corectările cele mai importante pe care le-a adus Walser concepţiei despre Renaştere a lui Burckhardt şi a lui De Sanctis. Janner scrie că Walser nu reuşeşte să deosebească Umanismul de Renaştere şi că, dacă, fără Umanism, n-ar fi existat poate nici Renaşterea, aceasta întrece însă Umanismul atît prin importanţă, cît şi prin urmări. Chiar şi această distincţie trebuie să fie mai subtilă şi mai profundă: pare mai justă opinia că Renaşterea este o mişcare de mare amploare, care îşi are începutul după anul O mie, iar Umanismul şi Renaşterea, în sens strict, sînt două momente conclusive ale acestei mişcări şi ele au avut în Italia centrul principal, procesul istoric mai general fiind european şi nu numai italian.

Umanismul şi Renaşterea, ca expresie literară a acestei mişcări istorice europene, au avut în Italia centrul principal, dar mişcarea, în continuă creştere după anul O mie, dacă a jucat un rol important în Italia în timpul Comunelor, a decăzut tot aici datorită tocmai Umanismului şi Renaşterii care, în Italia, au fost regresive, în timp ce, în restul Europei, mişcarea generală a culminat cu statele naţionale, şi apoi cu expansiunea mondială a Spaniei, a Franţei, a Angliei, a Portugaliei. Statelor naţionale din aceste ţări le-a corespuns, în Italia, organizarea statului papal ca Stat absolutist — iniţiată de papa Alexandru VI — organizare care a dezagregat restul Italiei etc. Ca italian, Machiavelli este reprezentantul, în Italia, al ideei că Renaşterea nu poate fi Renaştere

fără fondarea unui Stat naţional, dar, ca om, el este teoreticianul celor ce se întîmplă în afara Italiei, nu al evenimentelor italiene.

După Janner *, ideea pe care ne-o facem noi despre Renaştere este determinată mai ales de două opere capitale : *Civilizaţia Renaşterii* de J. Burckhardt şi *Storia della letteratura italiana (Istoria literaturii italiene)* a lui De Sanctis.

Cartea lui Burckhardt a fost interpretată în mod diferit în Italia şi în afara Italiei. Publicată în 1860, a avut un răsunet european, a influenţat ideile lui Nietzsche despre supraom şi, pe această cale, a făcut să se nască o întreagă literatură, în special în ţările nordice, despre artiştii şi condotierii din Renaştere, literatură în care se proclamă dreptul la o viaţă frumoasă şi eroică, la libera expansiune a personalităţii, fără să se ţină seama de obligaţiile morale. Renaşterea se rezumă astfel la Sigismondo Malatesta, Cesare Borgia, Leon X, Aretino, cu Machiavelli ca teoretician, şi, deoparte, solitar, Michelangelo. D'Annunzio reprezintă, în Italia, această interpretare a Renaşterii. Cartea lui Burckhardt (tradusă de Valbusa în 1877) a avut o influenţă diferită în Italia : traducerea italiană scotea mai mult în relief tendinţele antipapale pe care le-a văzut Burckhardt în Renaştere şi care coincideau cu tendinţele politicii şi culturii italiene din Risorgimento. Chiar şi celălalt element al Renaşterii, pus în lumină de Burckhardt, individualismul şi formarea mentalităţii moderne, a fost văzut, în Italia, ca o opoziţie faţă de lumea medievală, reprezentată de Papalitate. În Italia, a fost mai puţin preţuită admiraţia pentru o viaţă energică şi de pură frumuseţe ; condotierii, aventurierii, imoraliştii nu s-au bucurat în Italia de prea multă atenţie.

* Cfr. recenzia („Nuova Antologia" din 1 august 1933) lui Arminius Janner la cartea lui Ernst Walser, *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance (Culegere de studii despre cultura Renaşterii)* (ed. B. Schwabe, Basel, 1932).

Se pare că trebuie să ţinem seama de aceste observaţii: există o interpretare a Renaşterii şi a vieţii moderne, interpretare care este atribuită Italiei (ca şi cum această interpretare s-ar fi născut într-adevăr în Italia), dar nu este decît interpretarea unei cărţi germane despre Italia.

De Sanctis pune accentul, în Renaştere, pe culorile întunecate ale corupţiei politice şi morale; cu toate meritele pe care i le putem recunoaşte Renaşterii, aceasta a fărîmiţat Italia şi a subjugat-o străinilor.

În sfîrşit, Burckhardt vede în Renaştere punctul de plecare al unei noi epoci a civilizaţiei europene, progresive, leagăn al omului modern; De Sanctis socoteşte că Renaşterea a fost, pentru istoria italiană şi pentru Italia, un punct de plecare pentru regres etc. Burckhardt şi De Sanctis pornesc de la aceleaşi elemente în analiza Renaşterii şi sînt de acord în a releva ca elemente caracteristice, ale Renaşterii, formarea unei noi mentalităţi, desprinderea de toate legăturile medievale faţă de religie, de autoritate, de patrie, de familie.

După Janner, „în ultimii zece sau cincisprezece ani s-a format însă, încetul cu încetul, un contracurent de cercetători — cei mai mulţi catolici — care contestă realitatea acestor caractere ale Renaşterii [scoase în relief de Burckhardt şi de De Sanctis] şi încearcă să reliefeze alte caractere, opuse, în mare parte, celor dintîi. Dintre aceşti cercetători fac parte, în Italia, Olgiati, Zabughin, Toffanin, în Germania, Pastor, în primele volume din *Istoria Papilor*, şi Walser". Walser este autorul unui studiu despre religiozitatea lui Pulci *(Lebens-und Glaubensprobleme aus dem Zeitalter der Renaissance [Probleme privind viaţa şi religia din timpul Renaşterii]*, în „Die Neueren Sprachen", 10. Beiheft). El — reluînd studiile lui Volpi şi ale altora — analizează tipul de erezie a lui Pulci şi împrejurările abjurării pe care Pulci a trebuit să o rostească mai tîrziu. Arată „în mod foarte convingător" originea ereziei (averoism şi

secte mistice iudaice) şi arată că la Pulci nu este vorba numai de o desprindere de sentimentele religioase ortodoxe, ci de o nouă credinţă (împletită cu magie şi spiritism) care se rezolvă mai tîrziu într-o largă înţelegere şi toleranţă faţă de toate credinţele.

E de văzut dacă spiritismul şi magia nu sînt tocmai forma pe care trebuia s-o ia naturalismul şi materialismul din epoca aceea, adică reacţiunea faţă de transcendenţa catolică, sau prima formă de imanenţă primitivă şi grosolană.

Se pare că, din volumul pe care-l recenzează Janner, interesează în special trei studii, pentru că ilustrează noua interpretare: „Creştinismul şi antichitatea în concepţia primei Renaşteri italiene", „Studii despre gîndirea Renaşterii" şi „Probleme umane şi artistice ale Renaşterii italiene".

După Walser, afirmaţia lui Burckhardt că Renaşterea a fost păgînizantă, critică, antipapală şi nereligioasă nu este exactă. Umaniştii din prima generaţie ca Petrarca, Boccaccio, Salutati, nu se deosebesc, faţă de Biserică, de atitudinea învăţaţilor medievali. Umaniştii din secolul XV, Poggio, Valla, Beccadelli, sînt mai critici şi mai independenţi, dar faţă de adevărul revelat tac şi ei şi acceptă. Cu această afirmaţie, Walser este de acord cu Toffanin care, în cartea sa, *Che cosa fu l'Umanesimo? (Ce a fost Umanismul?)*, afirmă că Umanismul, cu tot cultul său pentru latinitate şi romanitate, a fost mult mai ortodox decît literatura doctă în limba vulgară din secolele XIII şi XIV (afirmaţie care poate fi acceptată, dacă distingem în mişcarea Renaşterii desprinderea, datorată Umanismului, de viaţa naţională, care a început să se formeze după anul O mie şi dacă socotim Umanismul ca un proces progresiv pentru clasele culte „cosmopolite", dar regresiv din punct de vedere al istoriei italiene).

Renaşterea poate fi considerată ca expresia culturală a unui proces istoric în care se constituie, în Italia, o nouă clasă intelectuală de însemnătate europeană, clasă care s-a împărţit în două ramuri: una a exercitat în

Italia o funcţie cosmopolită, legată de Papalitate şi avînd un caracter reacţionar, cealaltă ramură s-a format în străinătate cu refugiaţii politici şi religioşi şi a exercitat o funcţie cosmopolită progresistă, în diversele ţări în care s-a stabilit, sau a participat la organizarea Statelor moderne ca element tehnic în armată, în politică, în inginerie etc.

Poate să fie adevărat că Umanismul s-a născut în Italia ca studiu al romanităţii şi nu al lumii clasice în general (Atena şi Roma), dar atunci trebuie să facem unele distincţii. Umanismul a fost „politico-etic", nu artistic, a fost căutarea bazelor unui „Stat italian" care ar fi trebuit să se nască odată şi paralel cu Franţa, Spania şi Anglia : în acest sens, exponentul cel mai expresiv al Umanismului şi al Renaşterii a fost Machiavelli. Acesta a fost „ciceronian", după cum susţine Toffanin, adică şi-a căutat bazele în perioada care a precedat Imperiul, *cosmopolis*-ul imperial şi, în sensul acesta, Cicero poate fi un bun punct de referinţă dată fiind opunerea lui faţă de Catilina mai întîi şi faţă de Cesar mai apoi, adică faţă de ivirea noilor forţe anti-italice, ale claselor cosmopolite.

Renaşterea spontană italiană, care începe după anul O mie şi înfloreşte artistic în Toscana, a fost sufocată de Umanism şi de Renaştere în sens cultural, de renaşterea limbii latine ca limbă a intelectualilor împotriva limbii italiene etc. Este de netăgăduit faptul că numai această Renaştere spontană (în special din secolul XIII) poate fi comparată cu înflorirea literaturii greceşti, în timp ce „politicismul" din secolele XV—XVI este Renaşterea care poate fi atribuită Romanismului.

Atena şi Roma se continuă în bisericile ortodoxă şi catolică, dar şi aici se poate susţine că Roma a fost continuată mai degrabă de Franţa decît de Italia, iar Atena—Bizanţ, de Rusia ţaristă : civilizaţie occidentală şi civilizaţie orientală şi lucrul acesta a durat pînă la Revoluţia franceză şi, poate, pînă la războiul din 1914.

În studiul lui Rostagni se găsesc multe observaţii de amănunt foarte pătrunzătoare, dar perspectiva este greşită. Între altele, Rostagni confundă cultura spontană cu cea livrescă.

Poate să fie adevărat că romantismul, în special cel german, i-a desconsiderat pe romani (în domeniul artistic) ; poate să fie adevărat şi faptul că, pentru aceasta, au existat motive practice imediate etc. ; dar Rostagni ar fi trebuit să cerceteze dacă, în acest punct de vedere unilateral, n-a existat, totuşi, un adevăr, fie el şi unilateral : adevăr de cultură, nu estetic, pentru că „autonomia" estetică aparţine artiştilor, luaţi fiecare în parte, între altele, şi nu grupurilor culturale. Dar fie şi „autonomie culturală" care, desigur, a trebuit să existe, aşa cum o demonstrează tocmai sciziunea culturală dintre Orient şi Occident, dintre Catolicismul roman şi Ortodoxismul bizantin etc. În acest caz, erau necesare, nu motivări superficiale, ci cercetări mai aprofundate nu numai în domeniul literaturii, ci şi în acela al culturii generale.

Este foarte importantă cartea lui Toffanin, *Che cosa fu l'Umanesimo ?* : Reînvierea antichităţii clasice în conştiinţa italienilor în perioada dintre vremea lui Dante şi Reformă *. Toffanin sesizează pînă la un punct caracterul reacţionar şi medieval al Umanismului : „Acea stare particulară a sufletului şi a culturii căreia în Italia, între secolele XIV şi XVI, i s-a dat numele de Umanism, a fost o *eliberare* şi a reprezentat, cel puţin pentru două secole, o *barieră* împotriva unei anume nelinişti eterodoxe şi romantice care era în germen încă din perioada Comunelor şi care, mai tîrziu, a căpătat un deosebit avînt în perioada Reformei. Umanismul a fost concilierea spontană a elementelor ideale discordante şi acceptarea unor limite, acceptarea antifilosofică prin excelenţă : dar această antifilosofie, odată gîndită şi acceptată, este şi ea tot

* Firenze, Sansoni (Biblioteca storica del Rinascimento).

filosofică" *. Mi se pare însă că problema — Ce a fost Umanismul ? — nu poate fi rezolvată decît în cadrul mai cuprinzător al istoriei intelectualilor italieni şi a funcţiunii lor în Europa.

Toffanin a mai scris încă o carte intitulată *La fine dell'Umanesimo (Sfîrşitul Umanismului)*, precum şi volumul despre secolul al XVI, din colecţia Vallardi.

Foarte interesant şi cuprinzător, în scurtimea lui, este articolul lui Vittorio Rossi, *Il Rinascimento (Renaşterea)*, apărut în „Nuova Antologia", din 16 noiembrie 1929. Pentru Rossi, înflorirea studiilor despre literaturile clasice a fost, pe drept cuvînt, un fapt secundar, un indiciu, un simptom, şi nu cel mai spectaculos, al profundei esenţe a perioadei căreia i s-a dat numele de Renaştere. „Faptul central şi fundamental, din care răsar toate celelalte, a fost naşterea şi maturizarea unei noi lumi spirituale care a fost adusă atunci pe scena istoriei *nu numai italiene, ci europene*, de energica şi coerenta forţă creatoare care s-a descătuşat după anul O mie şi s-a manifestat în toate domeniile activităţii umane".

După anul O mie, începe reacţia împotriva regimului feudal „care îşi punea pecetea sa pe întreaga viaţă" (cu aristocraţia funciară şi cu clerul). În cele două, trei, secole următoare, se transformă profund ordinea economică, politică şi culturală a societăţii : se dezvoltă agricultura, se înviorează, se extind şi se organizează industriile şi comerţul ; se ridică burghezia, noua clasă diriguitoare [punctul acesta trebuie precizat şi Rossi nu-l precizează] fremătînd de pasiune politică [unde ? în toată Europa, sau numai în Italia şi în Flandra ?] şi unită în corporaţii financiare puternice, se constituie Statul comunal care caută să-şi asigure o tot mai largă autonomie.

---

* Cfr. articolul lui Vittorio Rossi, *Il Rinascimento* („Nuova Antologia" din 16 noiembrie 1929), care acceptă, în parte, teza lui Toffanin, dar ca s-o combată mai bine.

Şi punctul acesta trebuie precizat; trebuie să stabilim ce semnificaţie a avut „Statul" în Statul comunal: un înţeles „corporativ" limitat, din cauza căruia nu s-a putut dezvolta dincolo de feudalismul mediu, adică acela care a urmat feudalismului absolut — fără o a treia stare, ca să zicem aşa — care a existat pînă la anul O mie şi căruia i-a urmat monarhia absolută în secolul XV, pînă la Revoluţia franceză. O trecere organică de la Comună la un regim nefeudal am avut în Ţările de Jos şi numai în ele. În Italia, Comunele n-au reuşit să iasă din faza corporativă, anarhia feudală a avut cîştig de cauză într-o formă potrivită noii situaţii şi a urmat apoi stăpînirea străină *. Se nasc mişcări pentru reformarea Bisericii, se ivesc noi ordine religioase care vor să restabilească viaţa apostolică. Mişcările acestea sînt oare simptome pozitive sau negative ale noii lumi care se dezvoltă? Fără îndoială, ele se prezintă ca o reacţie faţă de noua societate economică, deşi cererea de reformare a Bisericii este progresistă, dar este de asemenea adevărat că aceste mişcări arată un mai mare interes al poporului faţă de problemele culturale, precum şi un mai mare interes al marilor personalităţi religioase, adică al celor mai de seamă intelectuali ai epocii, faţă de popor. Dar şi aceste mişcări au fost sau sufocate sau domesticite — cel puţin în Italia — de Biserică, în timp ce în alte părţi ale Europei, ele se menţin ca ferment şi s-au încorporat în Reformă **.

„În şcolile filosofice şi teologice din Franţa se aprind dezbateri îndrăzneţe, semn al renăscutului spirit religios şi, totodată, al exigenţelor mai mari ale raţiunii". Dispu-

* Pentru toată dezvoltarea societăţii europene, la care se referă Rossi, după anul O mie, trebuie să ţinem seama de cartea lui Henri Pirenne despre originea oraşelor.

** Vorbind despre tendinţele culturale după anul O mie, nu ar trebui să uităm contribuţia arabă, prin intermediul Spaniei — cfr. articolele lui Ezio Levi, în „Marzocco" şi în „Leonardo" — şi, odată cu arabii, pe evreii spanioli.

tele acestea nu sînt oare datorate doctrinelor averoiste care caută să cucerească lumea europeană, adică presiunii culturale arabe? „Izbucneşte lupta pentru învestitură care, născută din redeşteptatul sentiment al romanităţii imperiale [ce vrea să spună? din redeşteptatul sentiment al Statului, care vrea să absoarbă în sine toate activităţile cetăţenilor, ca în Imperiul roman?], precum şi din conştiinţa prezentelor interese spirituale, politice, economice, emoţionează întreaga lume a principilor laici şi ecleziastici, precum şi mulţimea anonimă a călugărilor, a burghezilor, a ţăranilor, a meşteşugarilor". Erezii [dar înăbuşite prin foc şi sabie].

„Instituţia Cavaleriei exaltă şi consacră virtuţile morale ale insului, întreţine iubirea pentru cultura umană şi, în acelaşi timp, preconizează o purtare mai rafinată". Dar în ce sens poate fi legată Cavaleria de Renaştere după anul O mie? Rossi nu distinge mişcările contradictorii, pentru că nu ţine seamă de diversele forme ale feudalismului şi de autonomia locală din cadrul feudalismului. De altfel, nu se poate să nu vorbeşti despre Cavalerie ca element al Renaşterii propriu-zise din secolul XVI, deşi în *Orlando Furioso (Orlando Furios)* se deplînge dispariţia ei, iar sentimentele de simpatie se întreţes cu acelea caricaturale şi ironice; *Il Cortegiano (Curteanul)* nu este decît faza ei filistină, scolastică şi pedantă.

Cruciadele, războaiele regilor creştini împotriva maurilor din Spania, războaiele Capeţienilor împotriva Angliei, războaiele Comunelor italiene împotriva împăraţilor suabi, în cursul cărora se maturizează şi se manifestă sentimentul unităţilor naţionale: exagerare. La un erudit ca Rossi, e ciudată fraza aceasta: „În efortul cu care oamenii aceia se regenerează pe ei înşişi şi construiesc condiţiile unei vieţi noi, ei simt clocotul fermenţilor profunzi ai istoriei lor şi găsesc, în lumea romană, atît de bogată în experienţa de liberă şi deplină spiritualitate umană, suflete asemănătoare", frază care mi se pare simplă înşiruire de afirmaţii vagi şi lipsite de

sens : 1 — pentru că a existat întotdeauna o continuitate între lumea romană şi perioada de după anul O mie (latina medie) ; 2 — pentru că „suflete asemănătoare“ este o metaforă fără sens, iar fenomenul s-a petrecut în orice caz în secolele XV—XVI şi nu în această primă fază ; 3 — pentru că în Renaşterea italiană n-a fost nimic roman, afară de spoiala literară, fiindcă a lipsit tocmai ceea ce este specific civilizaţiei romane : unitatea Statului şi, prin urmare, a teritoriului.

Cultura latină, înfloritoare în şcolile franceze din secolul XII — cu o magnifică producţie de studii gramaticale şi retorice, de compuneri poetice şi de proze ordonate şi solemne, căreia în Italia îi corespunde o producţie mai tîrzie şi mai modestă a poeţilor şi eruditilor veneţieni — este o fază a latinei medii, este un produs pur feudal în sensul primitiv dinainte de anul O mie. Acelaşi lucru se poate spune despre studiile juridice, renăscute din nevoia de a da o aşezare legală noilor şi complexelor raporturi politice şi sociale, studii care se adresează, este adevărat, dreptului roman, dar care degenerează repede în cazuistica cea mai minuţioasă, tocmai pentru că dreptul roman „pur“ nu mai poate da o nouă aşezare raporturilor complexe : în realitate, prin cazuistica glosatorilor şi a post-glosatorilor, se formează jurisprudenţe locale, în care are dreptate cel mai puternic (fie nobilul, fie burghezul) şi care sînt „unicul drept“ existent. Principiile dreptului roman sînt uitate sau puse mai prejos de glosa interpretativă care la rîndul ei a fost din nou interpretată : rezultatul final nu mai are nimic roman, afară de principiul pur şi simplu al proprietăţii.

Scolastica „gîndeşte din nou şi sistematizează în cadrul formelor filosofiei antice“ [intrată din nou, să se noteze, în circuitul civilizaţiei europene, nu prin „clocotul“ fermenţilor profunzi ai istoriei, ci pentru că a fost introdusă de arabi şi de evrei] adevărurile intuite de creştinism.

Rossi are multă dreptate să afirme că toate aceste manifestări, dintre 1000 şi 1300, nu sînt rodul unei false voinţe de a imita, ci o manifestare spontană a unei energii creatoare care izvorăşte din adînc şi îi pune pe oamenii aceia în situaţia de a simţi şi de a retrăi antichitatea. Această ultimă propoziţie este însă greşită, pentru că oamenii aceia, în realitate, erau puşi în situaţia de a simţi şi trăi intens prezentul şi numai apoi se formează o pătură de intelectuali care simte şi retrăieşte antichitatea, depărtîndu-se tot mai mult de viaţa populară, pentru că burghezia (în Italia) decade şi se degradează pînă în secolul XVIII inclusiv.

Este de asemenea ciudat că Rossi nu-şi dă seama de contrazicerile în care cade, afirmînd: „Dacă, prin Renaştere, trebuie să înţelegem simplu, aşa cum mi se pare mie, întregul efort multiform al activităţii umane din secolul XI pînă în secolul XVI, caracteristica cea mai de seamă a Renaşterii trebuie să fie considerată nu reînflorirea culturii latine, ci naşterea literaturilor în limba vulgară, prin care capătă relief unul din cele mai de seamă rezultate ale acelei energii, destrămarea unităţii medievale în entităţi naţionale diferenţiate". Rossi are o concepţie realistă şi istoricistă despre Renaştere, dar nu este în stare să abandoneze vechea concepţie retorică şi literară: iată originea contrazicerilor şi a acribiei sale. Naşterea limbilor vulgare înseamnă o desprindere de antichitate, şi trebuie să se explice faptul că acest fenomen este însoţit de renaşterea latinei literare. Spune bine Rossi: „faptul că un popor se foloseşte mai degrabă de o limbă decît de alta pentru scopuri intelectuale dezinteresate, nu înseamnă că este vorba de capriciul inşilor sau al colectivităţii, ci este vorba de spontaneitatea unei vieţi interioare specifice, care intră în singura formă ce i se potriveşte", adică, orice limbă este o concepţie a lumii integrale şi nu numai o haină care se pretează ca formă pentru orice conţinut. Dar atunci? Aceasta nu înseamnă oare că erau în luptă două concepţii despre lume: una burghezo-populară, care

se exprima în limba vulgară şi una aristocratico-feudală care se exprima în limba latină şi se referea la antichitatea romană, şi că această luptă caracterizează Renaşterea şi nu crearea senină a unei culturi triumfătoare? Rossi nu poate să-şi explice faptul că referirea la antichitate este un simplu element instrumental-politic ce nu poate crea prin sine însuşi o cultură, şi de aceea Renaşterea trebuia prin forţa lucrurilor să se rezolve în Contrareformă, adică în înfrîngerea burgheziei născută odată cu Comunele şi în triumful romanităţii, dar ca putere a Papei asupra conştiinţelor şi ca încercare de reîntoarcere la Sfîntul Imperiu Roman: o farsă după tragedie.

În Franţa, literatura în limba *oc* şi în limba *oïl* începe să înflorească între sfîrşitul primului secol şi începutul celui de-al doilea secol după anul O mie, cînd întreaga ţară e în plină frămîntare din cauza marilor evenimente politice, economice, religioase, culturale, amintite mai înainte. „Şi dacă, în Italia, înălţarea limbii italiene la rangul literaturii întîrzie cu peste un secol, cauza este că, la noi, marea mişcare, care instaurează pe ruinele universalismului medieval o nouă civilizaţie naţională, este, prin diversitatea istoriei multiseculare a oraşelor noastre, mai variată şi peste tot autohtonă şi spontană şi e lipsită de forţa disciplinatoare a unei monarhii şi a unor puternici seniori; de aceea formarea unitară a noii lumi spirituale se face mai încet şi mai greu, noua literatură în limba italiană fiind aspectul ei cel mai spectaculos". Alt grup de contraziceri: în realitate mişcarea inovatoare după anul O mie a fost mai violentă în Italia decît în Franţa iar clasa care purta drapelul acelei mişcări s-a dezvoltat, din punct de vedere economic, mai înainte şi mai puternic decît în Franţa şi a reuşit să răstoarne stăpînirea duşmanilor săi, ceea ce în Franţa nu s-a întîmplat. Istoria s-a desfăşurat altfel în Franţa decît în Italia: acesta este truismul lui Rossi — care nu ştie să indice deosebirile reale ale dezvoltării şi le pune pe seama unei spontaneităţi şi autohtonii mai mari sau mai mici şi imposibil de dovedit. În realitate, nici

în Franţa mişcarea n-a fost unitară, pentru că între Nord şi Sud a fost o mare deosebire care se exprimă, din punct de vedere literar, printr-o mare literatură epică în Nord şi prin absenţa epicii în Sud.

Originea diferenţierii istorice dintre Franţa şi Italia se poate găsi atestată in jurămîntul de la Strasbourg (că re 841), adică în faptul că poporul participă activ la istorie (poporul-armată), devenind garantul respectării tratatelor de către urmaşii lui Carol cel Mare. Poporul-armată garantează „jurînd în limba vulgară“, adică introduce limba sa în istoria naţională, asumîndu-şi o funcţie politică de primul rang, prezentîndu-se ca voinţă colectivă, ca element al unei democraţii naţionale. Acest fapt „demagogic“ al Carolingienilor de a apela la popor în politica lor externă este foarte semnificativ pentru a înţelege evoluţia istoriei franceze şi rolul pe care l-a avut monarhia ca factor naţional. În Italia, primele documente în limba italiană sînt jurăminte individuale care stabilesc dreptul de proprietate al unor mănăstiri asupra anumitor pămînturi sau expresii cu caracter antipopular (*„Traite, traite, fili de putte“)*[51]. Curat spontaneitate şi autohtonie ! Învelişul monarhic, adevărat continuator al unităţii statale romane, i-a permis burgheziei franceze să se dezvolte mai mult decît a reuşit burghezia italiană, ajunsă la o completă autonomie economică, dar incapabilă să iasă din cadrul strict corporativ şi să-şi creeze o civilizaţie statală integrală proprie *.

Rossi notează că literatura în limba italiană este însoţită de „formele comunale, *contemporane şi semnificative ale aceleiaşi activităţi lăuntrice a poporului nostru*, forme comunale ale aşa-zisului preumanism din secolele XIII şi XIV“ şi că acestei literaturi italiene şi acestui preumanism îi urmează „umanismul filologic de la sfîrşitul secolului XIV şi din secolul XV“, încheind : „Trei

* Comunele italiene, revendicînd drepturile feudale ale contelui asupra teritoriilor din jurul comitatului şi alipindu-le, au devenit un element feudal, exercitînd puterea printr-un organ corporativ, în locul contelui.

fapte care au putut să pară antitetice la o cercetare pur extrinsecă (!) a contemporanilor și a urmașilor, dar care marchează, în ordinea culturală, diferite etape ale dezvoltării spiritului italian, etape progresive și în totul analoage cu acelea care, în ordinea politică, sînt Comuna, căreia îi corespunde literatura italiană cu unele forme ale preumanismului, și «senioria», al cărei corelativ literar este umanismul filologic". Astfel toate sînt la locul lor, sub spoiala generală a „spiritului italian". Cu Bonifaciu al VIII-lea, ultimul dintre marii papi medievali, și cu Henric al VII-lea se terminaseră luptele epice dintre cele două puteri, cele mai mari, de pe pămînt. Decadența influenței politice a Bisericii : „captivitatea babilonică" [52] și schisma. Imperiul moare ca autoritate politică universală (încercări zadarnice ale lui Ludovic de Bavaria și Carol al IV-lea). „Adevărata viață se afla în tînăra și activa burghezie a Comunelor, care își consolida puterea împotriva dușmanilor externi și împotriva poporului de rînd și care, în timp ce își urma drumul său istoric, era pe punctul de a da naștere sau chiar născuse seniorii ile naționale". Ce seniorii naționale ? Originea seniorilor este cu totul diferită în Italia față de cea din alte țări : în Italia se naște din neputința burgheziei de a menține regimul corporativ, adică de a guverna numai prin violență poporul de rînd. În Franța, în schimb, absolutismul își are originea în luptele dintre burghezie și clasele feudale, lupte în care burghezia e aliată cu poporul de rînd (între anume limite, se înțelege). Și se poate vorbi în Italia de „seniorii naționale" ? Ce însemna pe atunci „națiune" ?

Rossi continuă : „Față de aceste mari evenimente, ideea, care părea că se încarnase în perpetuitatea universală a Imperiului, a Bisericii și a dreptului roman (idee care este și a lui Dante) a unei continuări universale, în viața Evului mediu, a vieții universale romane, ceda în fața *ideei că o mare revoluție* se și înfăptuise în ultimele secole și că *începuse o nouă eră a istoriei*. Se năștea senzația unui abis care separa de-acum încolo noua civili-

zaţie de cea antică, iar moştenirea Romei nu mai era simţită ca o forţă imanentă în viaţa cotidiană. Italienii începeau să-şi îndrepte privirile spre antichitate ca spre propriul lor trecut, admirabil ca forţă, prospeţime şi frumuseţe, spre care trebuiau să se întoarcă cu gîndul, prin meditaţie şi studiu, în vederea unui scop de educaţie umană, asemenea unor copii care, după o îndelungă părăsire, se înapoiau la părinţii lor, nu la nişte bătrîni care îşi aminteau ori deplîngeau vîrsta tinereţii". Acesta este un adevărat roman istoric : unde se poate găsi *„ideea că o mare revoluţie se şi înfăptuise"* etc. ? Rossi face fapte istorice din anecdote livreşti, din dispreţul umanistului pentru latina medievală şi din îngîmfarea seniorului rafinat faţă de „barbaria" Evului mediu ; are dreptate Antonio Labriola cînd afirmă, în fragmentul său, *Da un secolo all'altro*, că numai odată cu Revoluţia franceză se simte desprinderea de trecut, de tot trecutul, iar sentimentul acesta îşi are expresia lui ultimă în încercarea de a reînnoi calendarul, înfiinţînd calendarul republican. Dacă tot ceea ce pretinde Rossi s-ar fi petrecut într-adevăr, nu s-ar fi făcut aşa de uşor trecerea de la Renaştere la contrareformă. Rossi nu poate să se elibereze de concepţia retorică despre Renaştere şi de aceea nu ştie să preţuiască faptul că existau două curente : unul progresist şi unul retrograd şi că, în ultimă analiză, a triumfat acesta din urmă, după ce fenomenul general ajunsese la splendoarea maximă în secolul XVI (nu ca fapt naţional şi politic, dar ca fapt precumpănitor cultural, dacă nu chiar exclusiv cultural), ca fenomen al unei aristocraţii desprinse de poporul-naţiune, în timp ce în popor se pregătea reacţiunea faţă de acest splendid parazitism prin Reforma protestantă, prin Savonarola cu „arderea deşertăciunilor", prin banditismul popular ca acela al „Regelui" Marcone din Calabria, precum şi prin alte mişcări pe care ar fi interesant să le înregistrăm şi să le analizăm, cel puţin ca simptome indirecte : chiar gîndirea politică a lui Machiavelli este o reacţiune faţă de Renaştere, este recunoaşterea necesităţii politice şi

naţionale de a se apropia de popor aşa cum au făcut monarhiile absolute din Franţa şi Spania, după cum este un simptom popularitatea lui Cezar Borgia în Romagna, pentru că loveşte în tiranii locali şi în condotieri etc.

După Rossi, „conştiinţa separaţiei ideale care s-a produs de-a lungul secolelor între antichitate şi epoca nouă" se află *virtual* în spiritul lui Dante, dar apare *actuală* şi se întruchipează, din punct de vedere politic, în Cola di Rienzo care, „moştenitor al gîndirii lui Dante, vrea să revendice romanitatea şi, prin urmare, italianitatea [de ce „prin urmare" ?, Cola di Rienzo se gîndea numai la poporul din Roma, înţeles în sens material] Imperiului şi să strîngă într-o naţiune unită pe toţi italienii prin legătura sacră a romanităţii ; iar din punct de vedere al culturii literare, se întruchipează în Petrarca : acesta îl salută pe Cola : «Camillo al nostru, Brutus al nostru, Romulus al nostru», evocă antichitatea printr-un studiu sîrguincios, şi o simte şi o retrăieşte ca poet". Romanul istoric continuă : care a fost rezultatul eforturilor lui Cola di Rienzo ? nimic definitiv ; şi cum se poate crea istoria cu veleităţi sterile şi cu dorinţe zadarnice ? Şi aceşti Camillo, Brutus, Romulus, puşi laolaltă de Petrarca, nu miros a retorică pură ?

Rossi nu reuşeşte să separe latina-medie de latina umanistă sau filologică, aşa cum o numeşte el. Rossi nu vrea să priceapă că, în realitate, este vorba de două limbi, pentru că exprimă două concepţii despre lume, antitetice într-un anume sens, chiar dacă sînt limitate la categoria intelectualilor şi, de asemenea, Rossi nu vrea să înţeleagă că preumanismul (Petrarca) este încă diferit de umanism, deoarece „cantitatea a devenit calitate". Se poate spune că Petrarca este tipic pentru această trecere : ca scriitor în limba italiană, el este un poet al burgheziei, dar este şi un intelectual al reacţiunii antiburgheze (senioriile, papalitatea) ca scriitor în limba latină, ca „orator", ca personaj politic. Lucrul acesta explică şi fenomenul „petrarchismului" din secolul XVI şi lipsa lui de sinceritate : este un fenomen pur livresc,

pentru că sentimentele din care se născuse poezia dulcelui stil nou şi poezia lui Petrarca nu mai domină viaţa publică, aşa cum nu mai domină burghezia comunală, izgonită în depozitele şi în manufacturile ei în decadenţă. Politic, domină o aristocraţie în mare parte de *parvenus*, grupată la curţile seniorilor şi apărată de trupele de mercenari. Această aristocraţie produce cultura secolului XVI, dar este limitată din punct de vedere politic şi va sfîrşi sub stăpînirea străină.

Astfel Rossi nu poate vedea originile de clasă ale trecerii, din Sicilia în Bologna şi în Toscana, a primei poezii italiene în limba italiană. El pune alături „preumanismul (în sensul său) imperial şi ecleziastic al lui Pier delle Vigne şi al maestrului Berardo da Napoli, atît de cordial urît de Petrarca", şi care are „încă rădăcini în sentimentul continuităţii universale a vieţii antice" (adică este încă de limbă latină medievală, ca şi „preumanismul" comunal al filologilor şi al poeţilor veronezi şi padovani şi al grămăticilor şi retorilor bolognezi), de şcoala poetică siciliană şi spune că şi un fenomen şi celălalt au fost sterile, pentru că amîndouă au fost legate „de o lume politică şi intelectuală apusă". Şcoala siciliană însă n-a fost sterilă, pentru că Bologna şi Toscana au însufleţit „tehnicismul gol al noului spirit cultural democratic". Dar este justă această legătură interpretativă ? În Sicilia, burghezia comercială s-a dezvoltat sub învelişul monarhic şi s-a văzut antrenată, cu Frederic al II-lea, în problema Sfîntului Imperiu Roman de naţiune germană. Frederic era un monarh absolut în Sicilia şi în Italia de Sud, dar era, totodată, şi împăratul medieval. Burghezia siciliană, ca şi cea franceză, s-a dezvoltat mai repede, din punct de vedere cultural, decît burghezia toscană. Chiar Frederic şi fiii săi au scris poezii în limba italiană şi, din acest punct de vedere, ei au participat la noul avînt al activităţilor umane de după anul O mie, dar nu numai din acest punct de vedere : în realitate, burghezia toscană şi cea bologneză erau mai înapoiate,

ideologic, decît Frederic al II-lea, împăratul medieval Paradoxe ale istoriei. Dar nu trebuie să falsificăm istoria, cum face Rossi, răsturnînd termenii de dragul tezei generale. Frederic al II-lea n-a reuşit, dar a fost vorba de o încercare cu totul altfel decît aceea a lui Cola di Rienzo şi de un om cu totul deosebit. Bologna şi Toscana au primit „tehnicismul gol sicilian" cu o înţelegere istorică total diferită de aceea a lui Rossi : ele au înţeles că era vorba de „lucrul lor", deşi n-au înţeles că şi Enzo era al lor, cu toate că purtase drapelul imperiului universal, şi l-au lăsat să moară în închisoare.

Spre deosebire de „preumanismul" imperial şi ecleziastic, Rossi găseşte că „în aspra şi, cîteodată, ciudata latinitate a preumanismului, înflorită la umbra senioriilor comunale, cloceau (!) însă reacţiunea faţă de universalismul medieval şi aspiraţii nedefinite spre forme naţionale de stil [ce vrea să spună ? că limba italiană se travestise în forme latine ?] ; de aceea noii cercetători ai lumii clasice trebuiau să simtă elementele prevestitoare ale acelui imperialism roman pe care Cola îl dorise ca centru al unificării naţionale şi pe care ei îl simţeau şi-l voiau ca formă de dominaţie culturală a lumii de către Italia. Naţionalizarea (!) Umanismului, care se va realiza în toate ţările civilizate europene în secolul XVI, se va naşte într-adevăr din dominaţia universală a unei culturi, a noastră, care izvorăşte din studiul antichităţii, dar care, în acelaşi timp, se afirmă şi se difuzează şi ca literatură italiană şi, deci, naţional italiană". Aceasta este concepţia retorică în plină Renaştere, iar faptul că umaniştii au dorit dominaţia culturală a Italiei asupra lumii este cel mult începutul „retoricii" ca formă naţională. Tot aici se înscrie şi interpretarea „funcţiunii cosmopolite a intelectualilor italieni", funcţiune care este cu totul altceva decît „dominaţia culturală" cu caracter naţional : este, dimpotrivă, tocmai mărturia absenţei caracterului naţional al culturii.

Cuvîntul *humanista* apare numai în a doua jumătate a secolului XV, iar în limba italiană numai în al treilea

deceniu al secolului XVI : cuvîntul *umanism* este şi mai recent. Spre sfîrşitul secolului XV, primii umanişti şi-au numit studiile lor *studia humanitatis*, adică „studii destinate perfecţionării integrale a spiritului uman şi, prin urmare, singurele demne cu adevărat de om". „Pentru ei cultura nu este numai ştiinţă, ci este şi viaţă... este doctrină, este morală, este frumuseţe, oglindite, toate, în unitatea operei literare vii." Rossi, prins în contrazicerile sale, determinate de concepţia mecanic unitară a istoriei Renaşterii, recurge la imagini ca să explice cum a decăzut latina umanistică, pînă cînd limba italiană a triumfat în toate domeniile literaturii „şi umanismul italian şi-a avut în sfîrşit limba, care era singura lui limbă, în timp ce latina cobora în mormîntul ei". Nu cu totul însă, pentru că în Biserică şi în ştiinţă a dominat pînă în secolul XVIII ca să arate care a fost curentul social ce i-a susţinut mereu permanenţa : latina n-a fost expulzată din domeniul laic decît de burghezia modernă care i-a lăsat pe diferiţii conservatori s-o regrete.

„Umanismul nu este latinism, este afirmarea umanităţii depline, iar umanitatea umaniştilor italieni era, în istoricitatea ei, italiană ; aşa încît nu putea să se exprime decît în limba italiană pe care şi umaniştii o vorbeau în viaţa practică, astfel că limba italiană, în ciuda oricărei intenţii clasicizante, forţa, cutezătoare, porţile latinei lor. Ei puteau, făcînd abstracţie de viaţa de toate zilele, să-şi viseze visul lor şi, statornici în ideea că o literatură demnă de acest nume nu putea fi scrisă decît în latineşte, să repudieze noua limbă ; alta era însă realitatea istorică ai cărei fii erau şi ei şi spiritul lor visător şi în care îşi trăiau viaţa lor de oameni născuţi la un mileniu şi jumătate după marele orator roman". Ce înseamnă toate acestea ? De ce această distincţie între limba latină — vis, şi limba italiană — realitate istorică ? Şi de ce limba latină nu era o realitate istorică ? Rossi nu ştie să explice acest bilingvism al intelectualilor, adică nu vrea să admită că limba italiană, pentru umanişti, era ca un dialect,

adică nu avea caracter naţional şi că, prin urmare, umaniştii erau continuatorii universalismului medieval — în alte forme, se înţelege — şi nu un element naţional; erau o „castă cosmopolită" pentru care Italia reprezenta poate ceea ce reprezintă regiunea în cadrul naţional modern, dar nimic mai mult sau mai bun: ei erau apolitici şi anaţionali.

„Clasicismul umanist avea ca scop nu o moralitate religioasă, ci o educaţie integrală a sufletului uman; era, mai presus de orice, reabilitarea spiritului uman ca făuritor de viaţă şi de istorie" etc., etc. Foarte just: acesta este aspectul cel mai interesant al Umanismului. Dar este el în contrazicere cu ceea ce am spus mai înainte despre spiritul anaţional şi deci retrograd — pentru Italia — al Umanismului? Nu mi se pare. În realitate, Umanismul nu şi-a dezvoltat în Italia acest conţinut mai original şi plin de viitor. El a avut un caracter de restauraţie, dar, ca orice restauraţie, a asimilat şi a dezvoltat, mai bine decît clasa revoluţionară pe care o înăbuşise din punct de vedere politic, principiile ideologice ale clasei învinse, care nu fusese în stare să iasă din limitele corporative şi să-şi creeze toate suprastructurile unei societăţi integrale. Numai că această operă a fost „clădită în vînt", a rămas patrimoniul unei caste intelectuale, n-a avut contact cu poporul-naţiune. Iar cînd, în Italia, mişcarea reacţionară, a cărei premisă necesară a fost Umanismul, s-a dezvoltat în Contrareformă, noua ideologie a fost înăbuşită şi ea, iar umaniştii, în faţa rugurilor (în afară de puţine excepţii), au abjurat. *

Conţinutul ideologic al Renaşterii s-a dezvoltat în afara Italiei, în Germania şi în Franţa, în forme politice şi filosofice: dar Statul modern şi filosofia modernă au fost importate în Italia, pentru că intelectualii noştri

---

* Cfr. capitolul despre „Erasm", publicat de „Nuova Italia", din cartea lui De Ruggiero, *Rinascimento, riforma e controriforma (Renaşterea, reforma şi contrareforma)*, Bari, 1930, 2 vol.

erau anaţionali şi cosmopoliţi ca în Evul mediu, în forme diverse, dar în aceleaşi raporturi generale. În articolul lui Rossi mai sînt şi alte elemente interesante, dar ele au un caracter particular *.

Originile literaturii şi poeziei italiene. De văzut studiile lui Ezio Levi despre *Uguccione da Lodi e i primordi della poesia italiana (Uguccione da Lodi şi originile poeziei italiene)* şi alte studii, posterioare (1921), despre vechii poeţi lombarzi, cu ediţiile poeziilor, comentarii şi mici biografii. Levi susţine că este vorba de un „fenomen literar", „însoţit de o mişcare de gîndire" şi reprezentînd „prima afirmare a noii conştiinţe italiene, în opoziţie cu Evul mediu, leneş şi somnolent **.

Teza lui Levi este interesantă şi trebuie să fie aprofundată, bineînţeles ca teză de istoria culturii şi nu de istoria artei. Battaglia scrie că „Levi consideră această modestă producţie rimată, care păstrează caracterele şi poziţia unei evidente naturi populare, drept un fenomen literar" şi este posibil ca Levi să exagereze, după cum se întîmplă de multe ori în asemenea cazuri, importanţa artistică a acestor scriitori. Dar ce înseamnează acest lucru? Şi ce înseamnează „natura populară" în opoziţie cu „natura literară" ? Cînd se naşte o nouă civilizaţie, nu este natural ca ea să ia forme „populare" şi primitive, ca oamenii „modeşti" să fie aceia care o creează ? Şi lucrul acesta nu este cu atît mai firesc în vremurile în care cultura şi literatura erau monopolul unor caste închise ? Dar mai tîrziu, în timpul lui Uguccione da Lodi, fie şi în pătura cultă, existau oare mari artişti şi literaţi ? Problema pusă de Levi este interesantă pentru că cerce-

---

* Trebuie să fie studiate cartea lui Rossi, *Il Quattrocento (Secolul XV)* (col. Vallardi), cartea lui Toffanin, *Che cosa fu l'Umanesimo?* (ed. Sansoni), cartea lui De Ruggiero, citată mai sus, pe lîngă operele clasice despre Renaştere publicate de scriitorii străini (Burckhardt, Voigt, Symonds etc.).

** Cfr. S. Battaglia, *Gli studi sul nostro Duecento letterario (Studiile despre secolul XIII literar al nostru)*, „Leonardo" din februarie 1927.

tările lui tind să demonstreze că primele elemente ale Renaşterii n-au fost de origine aulică şi scolastică, ci populară, şi au fost expresia unei mişcări generale culturale, religioase (secta patarină) de rebeliune împotriva instituţiilor medievale: Biserica şi Imperiul. Nu va fi fost prea înalt nivelul poetic al acestor scriitori lombarzi, dar importanţa lor din punct de vedere istorico-cultural, din cauza aceasta, nu rămîne mai mică.

O altă prejudecată a lui Battaglia, ca şi a lui Levi, este că trebuie să căutăm şi să găsim, în secolul XIII, originea unei „noi civilizaţii italiene"; o astfel de cercetare este pur retorică şi urmăreşte interese practice moderne. Noua civilizaţie nu este „naţională", ci de clasă, şi va lua forma „comunală" şi locală, şi nu unitară, pe toată Italia, nu numai din punct de vedere „politic", ci chiar şi din punct de vedere „cultural". Se naşte „dialectală", şi, prin urmare, va trebui să aştepte marea înflorire toscană din secolul XIV spre a se unifica, pînă la un anume punct, din punct de vedere lingvistic. Unitatea culturală nu era un dat care să fi existat de mai înainte, dimpotrivă!; exista o „universalitate europeano-catolico-culturală" iar noua civilizaţie se opune acestui universalism a cărui bază era Italia, cu dialectele locale şi cu trecerea pe prim plan a intereselor practice ale grupurilor burgheze municipale. Ne aflăm, deci, într-o perioadă de destrămare şi de dezagregare a lumii culturale existente, pentru că noile forţe nu se integrează în această lume, ci i se împotrivesc fie şi inconştient, ele reprezentînd elementele embrionare ale unei noi culturi *.

Se confundă două momente ale istoriei: 1 — ruptura de civilizaţia medievală, documentul cel mai important al acestei rupturi fiind apariţia limbilor vulgare; 2 — elaborarea unei „limbi vulgare ilustre", adică faptul că

* Devine necesară studierea ereziilor medievale (Tocco, Volpe, etc.). Studiul lui Battaglia, *Gli studi sul nostro Duecento letterario*, „Leonardo", ianuarie, februarie, martie, 1927, este util pentru referinţele bibliografice etc.

s-a ajuns la o anume centralizare a grupurilor intelectuale, sau, mai bine zis, a scriitorilor de profesie. În realitate, cele două momente, deşi erau legate între ele, nu s-au sudat complet.

Limbile vulgare încep să apară din motive religioase (jurăminte militare, mărturii cu caracter juridic pentru precizarea drepturilor de proprietate, depuse de ţărani care nu cunoşteau limba latină), în mod fragmentar, întîmplător. Că se scriu opere literare în limba vulgară, oricare ar fi valoarea lor, este încă un fapt nou, este faptul cu adevărat important. Că dintre limbile vulgare locale, una, cea toscană, a ajuns la hegemonie, este, şi acesta, un fapt pe care, însă, trebuie să-l limităm : el nu este însoţit şi de o hegemonie politică-socială şi, de aceea, este condamnat să rămînă un simplu fapt literar. Că limba vulgară scrisă apare în Lombardia ca prima manifestare de o oarecare importanţă, este un fapt care trebuie să fie bine scos în relief ; că este legată de patarinism, este şi acesta un fapt foarte important.

În realitate, burghezia care se ridică impune propriile-i dialecte, dar nu reuşeşte să creeze o limbă naţională ; cînd aceasta se naşte, rămîne numai pe seama literaţilor, iar aceştia sînt absorbiţi de clasele reacţionare, de Curţi, nu sînt „literaţi burghezi", ci aulici. Absorbirea aceasta nu se petrece fără opoziţie. Umanismul demonstrează că „limba latină" este foarte puternică. Un compromis cultural, deci, nu o revoluţie.

Curentul popular în Renaştere *. Un mod de a pune fals problema este acela al lui Giulio Augusto Levi care, în recenzia pe care o face la cartea lui Louis Tonnelle şi Louis Bordet, *San Filippo Neri e la società del suo tempo (Sfîntul Filippo Neri şi societatea din vremea lui)* (1515—1595) **, în revista „La Nuova Italia" din ianuarie

* De văzut cartea foarte lăudată şi apreciată a lui Domenico Guerri. *La corrente popolare nel Rinascimento (Curentul popular în Renaştere).*

** Traducere de Tito Casini, prefaţă de Giovanni Papini, Ed. Cardinal Ferrari.

1932, scrie : „În general se crede că Umanismul s-a născut şi s-a dezvoltat numai în cabinetele savanţilor, dar Guerri a amintit partea vie pe care a avut-o poporul. Eu, în ceea ce mă priveşte, am relevat spiritul popular al acestei mişcări în lucrarea mea, *Breve storia dell'estetica e del gusto (Scurtă istorie a esteticii şi a gustului)* (ed. II, 1925, pp. 17—18). Şi mai mult încă, se crede că Contrareforma catolică a fost opera prelaţilor şi a principilor, că a fost impusă prin legi şi tribunale, că a fost grandioasă, dar plicticoasă (aşa pare celor mai mulţi : a fost respectată, dar nu iubită. Dar, dacă această reînnoire religioasă s-ar fi făcut numai prin constrîngere, cum s-ar fi putut naşte tocmai în timpul acesta, într-o ţară catolică, ba chiar în Italia, înălţătoarea muzică sacră ? Cu teama de pedeapsă poţi să încovoi voinţele, dar nu poţi face să se nască opere de artă. Cine vrea să vadă cîtă prospeţime, vioiciune, puritate, inspiraţie sublimă, cîtă iubire faţă de popor au fost în această mişcare, să citească istoria acestui sfînt etc., etc.". Partea frumoasă este că face astfel comparaţia dintre sfîntul Ignaţiu de Loyola şi Filip IV, regele Spaniei : „Unul se gîndea la cucerirea creştină a întregii lumi, celălalt nu ţintea *mai departe de cercul în care-şi putea extinde acţiunea personală şi a permis în silă să se înfiinţeze o filială la Napoli*". Şi mai departe : „Opera iezuiţilor a avut efecte mai vaste şi mai durabile ; opera lui Filip, *încredinţată inspiraţiilor inimii,* depindea prea mult de persoana sa : ceea ce face inspiraţia nu poate fi nici *continuat,* nici *repetat,* poate fi doar refăcut cu o inspiraţie nouă, care este totdeauna alta". Reiese, deci, că Filip nu face parte din Contrareformă, ci a încărunţit în ciuda Contrareformei, dacă nu cumva chiar împotriva ei.

Secolul XVI. Va trebui să citesc volumul lui Fortunato Rizzi, *L'anima del Cinquecento e la lirica volgare (Sufletul secolului XVI şi lirica în limba italiană),* care, din recenziile citite, mi se pare mai important ca docu-

ment al culturii vremii, decît prin valoarea lui intrinsecă *

Despre cartea lui Rizzi va trebui să recitesc articolul lui Alfredo Galletti, *La lirica volgare del Cinquecento e l'anima del Rinascimento (Lirica în limba italiană din secolul XVI şi sufletul Renaşterii)*, apărut în „Nuova Antologia" din 1 august 1929 **.

În critica poeziei italiene din secolul XVI predomină opinia următoare : patru cincimi din ea este artificială, convenţională, lipsită de o adîncă sinceritate. „Acum — observă Rizzi cu mult bun simţ — părerea generală este că în poezia lirică se află expresia cea mai pură şi mai vie a sentimentelor unui om, unui popor, unei perioade istorice. Şi este oare posibil să fi existat un secol — şi tocmai secolul XVI — «care să fi avut nefericirea să se nască fără o fizionomie spirituală proprie», sau care să fi voit (?!) să lase o imagine falsă a acestei fizionomii chiar în poezia lirică ? Cel mai vioi, din punct de vedere intelectual, cel mai cutezător, din punct de vedere spiritual, cel mai cinic dintre secole, cum spun numeroşii săi adversari (!!), şi-ar fi disimulat oare cu ipocrizie adevăratul său suflet în studiata armonie a sonetelor şi a canţonelor petrarchizante, sau s-ar fi distrat să-i mistifice pe urmaşi, simulînd în versuri un idealism platonic suspinător, pe care, însă, nuvelele, comediile, satirele şi atîtea alte mărturii literare ale acelei epoci îl dezmint

* Despre Rizzi am scris într-un alt caiet o notiţă, considerîndu-l ca „italian obtuz" din cauza unei recenzii pe care a scris-o despre cartea unui naţionalist francez privitoare la Romantism, recenzie care demonstra absoluta lui incapacitate de a se orienta printre ideile generale şi faptele de cultură. [Cfr. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, pp. 53—54. — N. ed. it.].

** Va trebui să-mi măresc cercul informaţiilor şi în privinţa lui Galletti : Galletti, după război — pentru care a luptat vitejeşte cu Salvemini şi cu Bissolati, date fiind originile lui reformiste, manifestînd un deosebit spirit antigerman — în prima perioadă, şi în special în a doua perioadă de după război, a căzut într-o stare sufletească de exasperare culturală, de văicăreală intelectuală, proprie celui care s-a trezit cu „idealurile zdrobite". Scrierile lui sînt arhipline de recriminări, de scrîşnete de dinţi în surdină, de aluzii critice, sterile în disperarea lor comică.

făţiş?“ Întreaga problemă e falsificată şi, în felul cum este pusă, e plină de conflicte şi contradicţii intime.

Şi de ce secolul XVI n-ar putea fi plin de contradicţii? Nu este, dimpotrivă, tocmai el secolul în care se îngrămădesc cele mai mari contradicţii ale vieţii italiene a căror nerezolvare a determinat întreaga istorie naţională pînă la sfîrşitul secolului XVIII? Nu există cumva contradicţie între omul lui Alberti şi omul lui Baldassar Castiglione, între omul cumsecade şi „curtean“? Între cinismul şi păgînismul marilor intelectuali şi lupta lor plină de zel împotriva Reformei şi în apărarea Catolicismului? Între felul de a concepe femeia în general(care era doamna aşa cum o vedea Castiglione) şi felul de a o trata în particular, adică femeia din popor? Erau oare aplicate şi femeilor din popor regulile politeţei cavalereşti? Femeia, în general, ajunsese un fel de fetiş, o creaţie artificială, şi artificială a fost şi poezia lirică, de dragoste, şi patru cincimi din ea a fost petrarchizantă. Toate acestea nu înseamnează că secolul XVI n-a avut o expresie lirică, adică artistică: a avut-o, dar nu în poezia lirică propriu-zisă.

În a doua parte a cărţii sale, Rizzi pune problema contradicţiilor din secolul XVI, dar nu înţelege că, din ciocnirea acestor contradicţii, s-ar fi putut naşte o poezie lirică sinceră; dar lucrul acesta nu s-a întîmplat şi aceasta este o simplă constatare istorică. Contrareforma nu putea să fie şi nici n-a fost o depăşire a acestei crize; dimpotrivă, ea a înăbuşit-o în mod autoritar şi mecanic. Nu mai erau creştini şi nici nu puteau să fie anticreştini: tremurau în faţa morţii şi chiar a bătrîneţii. Şi-au pus probleme mai mari decît ei şi s-au descurajat: de altfel, ei erau rupţi de popor.

Omul din secolul XV şi din secolul XVI. Leon Battista Alberti, Baldassare Castiglione, Machiavelli mi se par cei trei scriitori mai importanţi pentru a studia viaţa din Renaştere sub aspectul „om“ şi în contradicţiile ei morale şi sociale. Alberti reprezintă burghezul (vezi şi

pe Pandolfini), Castiglione este nobilul curtean (vezi şi pe Della Casa), Machiavelli reprezintă, căutînd, totodată să le transforme în ceva organic, tendinţele politice ale burghezilor (republicile) şi ale principilor, în măsura în care voiesc şi unii şi alţii să creeze State sau să le amplifice puterea teritorială şi militară.

După Vittorio Cian *, Francesco Sansovino, contemporan cu împăratul Carol V, adaugă acolo unde spune că acesta citea puţin : „Îi plăcea să citească numai trei cărţi, care, din porunca lui, au fost traduse în limba lui ; una pentru viaţa socială şi aceasta a fost *Il Cortegiano* a contelui Baldessar da Castiglione ; alta pentru lucrurile privitoare la Stat, şi aceasta a fost *Il Principe (Principele)* împreună cu *I discorsi* de Machiavelli ; iar a treia pentru organizarea armatei, aceasta fiind *Historia (Istoria)* împreună cu toate celelalte lucrări ale lui Polibiu". Şi mai departe Cian scrie : „Nu s-a observat îndeajuns că *Il Cortegiano,* document istoric de cea mai mare însemnătate, atestă şi ilustrează în mod luminos evoluţia cavaleriei medievale, care a prins rădăcini în mai mică măsură, se spune, în Italia, dar care în realitate s-a diferenţiat, încă de la începuturi, de aceea de dincolo de Alpi : în climatul italian al Renaşterii, ea devine o nouă cavalerie, ia caracterul unei armate civile, luptînd sub drapelul lui Marte, dar şi sub acela al lui Apollo, al lui Venus şi al tuturor Muzeelor. Evoluţie, zic, şi cîtuşi de puţin degenerare sau decadenţă, cum i s-a părut lui De Sanctis".

Dar Cian se bazează numai pe *Il cortegiano* care este o încercare de a organiza o aristocraţie în jurul „principelui" şi de a o diferenţia de morala burgheză triumfătoare : Că această cavalerie era superficială o demonstrează *Orlando Furioso,* care precede şi îl pregăteşte pe *Don Quijote* **.

* *Il conte Baldassar Castiglione (Contele Baldassar Castiglione)* (1478—1529), „Nuova Antologia", 16 august şi 1 septembrie 1929.

** Articolul lui Cian trebuie revăzut, în orice caz ; Cian cunoaşte perfect, din punct de vedere filologic, *Il Cortegiano* şi va trebui să-mi procur ediţia lui (a treia, editura Sansoni).

Reforma în Italia. În *La lotta politica*, p. 128, ediţia milaneză, A. Oriani scrie: „Varietatea geniului italian care, în ştiinţă, putea să meargă de la sublimul bun simţ al lui Galileo pînă la surprinzătoarele instituţii ale lui Cardano, se resimte totuşi de influenţa Reformei şi observăm îndată pe: Marco Antonio Flaminio, poet latin; Jacopo Nardi, istoric; Renata D'Este, soţia ducelui Ercole II; Lelio Socini, geniu superior lui Luther şi lui Calvin, care se înalţă foarte sus, întemeind secta unitarilor; Bernardo Ochino şi Pietro Martire Vermigli, teolog, care vor trece la Universitatea din Oxford, cel din urmă, iar primul la Colegiul preoţilor din Canterbury; Francesco Burlamacchi care va încerca din nou imposibila aventură a lui Stefano Porcari şi va pieri ca martir-erou; Pietro Carnesecchi şi Antonio Paleario care îşi vor pierde amîndoi viaţa în mod nobil. Dar această mişcare, care nu poate fi transmisă poporului, este mai degrabă o criză a gîndirii filosofice şi ştiinţifice, fireşte ritmată după marea revoluţie germană, decît un proces de purificare şi de elevaţie religioasă. În realitate, Giordano Bruno si Tommaso Campanella, care au rezumat această mişcare, deşi au trăit şi au murit în orbita unui ordin călugăresc, sînt doi filosofi care au fost duşi de speculaţia lor filosofică dincolo de hotarele, nu numai ale Reformei, dar chiar ale creştinismului însuşi. De aceea, poporul rămîne aşa de insensibil la tragedia lor încît pare aproape că o ignoră".

Dar ce înseamnă toate acestea? Să însemne oare că nici Reforma nu este o criză a gîndirii filosofice şi ştiinţifice, adică a atitudinii faţă de lume? că nu este o criză a concepţiei despre lume? Trebuie să spunem, prin urmare că, spre deosebire de alte ţări, în Italia, nici chiar religia nu era un element de coeziune între popor şi intelectuali şi că tocmai de aceea criza filosofică a intelectualilor n-a putut ajunge pînă la popor, pentru că nu îşi avea originea în popor, pentru că nu exista „un bloc naţional-popular" în domeniul religios. În Italia nu exista „biserică naţională", ci cosmopolitism religios, pentru că

intelectualii italieni erau legaţi direct de întreaga creştinătate ca diriguitori anaţionali. Ruptură între ştiinţă şi viaţă, între religie şi viaţa populară, între filosofie şi religie ; dramele individuale ale lui Giordano Bruno etc. sînt ale gîndirii europene şi nu ale gîndirii italiene.

Nicola Cusano. În „Nuova Antologia" din 16 iunie 1929, a fost publicată o notă, *Un cardinale germanico (Un cardinal german) (Nicolaus Cusanus)*, de L. von Bertalanfly. Nota este curioasă şi prin ea însăşi şi prin notiţa pe care i-a adăugat-o, la sfîrşit, redacţia revistei. Bertalanfly expune, sintetic, fără aparat critico-bibliografic, opinia germano-protestantă despre Cusanus. „Nuova Antologia" face observaţia meschină că Bertalanfly nu a vorbit şi despre „studiile numeroase şi importante care i-au fost dedicate lui Cusanus, şi în Italia, în aceste ultime decenii" şi dă o listă pînă la Rotta. Singurul lucru demn de atenţie se află în ultimele rînduri : „Bertalanfly vede în Cusano un precursor al gîndirii liberale şi ştiinţifice moderne, Rotta, dimpotrivă, este de părere că episcopul din Bressanone, în ceea ce priveşte spiritul, dacă nu şi forma speculaţiei sale, se află cu totul în orbita gîndirii medievale. Adevărul nu este niciodată numai de o singură parte". Ce vrea să spună ?

Este sigur că Nicola Cusano este un reformator al gîndirii medievale şi unul dintre iniţiatorii gîndirii moderne : o dovedeşte însuşi faptul că Biserica l-a uitat, iar doctrina lui a fost studiată de filosofii laici care au regăsit în Cusano pe unul din precursorii filosofiei clasice moderne.

Importanţa acţiunii practice a lui Cusano pentru istoria Reformei protestante. La Conciliul (de la Konstanz ?) el a fost împotriva Papei şi pentru drepturile Conciliului. S-a împăcat cu Papa. La Conciliul de la Basel a susţinut reforma Bisericii. A încercat să împace Roma cu Husiţii, să reunească Orientul cu Occidentul şi s-a gîndit să pregătească chiar şi convertirea turcilor, arătînd fon-

dul comun Coranului şi Evangheliei. *Docta Ignorantia e coincidentia oppositorum.* [53] El este cel dintîi care a conceput noţiunea de infinit, precedîndu-i pe Giordano Bruno şi pe astronomii moderni.

Se poate spune că Reforma luterană a izbucnit pentru că nu a reuşit activitatea reformatoare a lui Cusano, adică pentru că Biserica n-a fost în stare să se reformeze dinlăuntru *.

Lorenzo il Magnifico. Trebuie să fie cercetate studiile lui Edmond Rho despre personalitatea şi importanţa lui Lorenzo il Magnifico. Sînt anunţate studiile lui R. Palmarocchi care, însă, nu pare să fie capabil să interpreteze rolul jucat de Lorenzo **. Rho susţine că Lorenzo a fost un om mediocru, lipsit de capacitate creatoare. Diplomat şi nu om politic, Il Magnifico ar fi urmat pur şi simplu programul lui Cosimo. În domeniul politicii externe (italiene, privind întreaga peninsulă), Lorenzo ar fi avut ideea genială de a organiza o Ligă italiană, care însă n-a fost realizată etc.

Rolul jucat de Lorenzo este important pentru a reconstitui răscrucea istorică italiană, care reprezintă trecerea de la o dezvoltare impunătoare a forţelor burgheze la decadenţa lor rapidă etc. Lorenzo însuşi poate fi luat ca „model" al incapacităţii burgheze din acea epocă de a se forma ca o clasă independentă şi autonomă, din cauza incapacităţii lui de a subordona interesele personale şi imediate unor programe de mare anvergură. În acest caz, trebuie cercetate raporturile lui Lorenzo cu Biserica, precum şi ale Medicilor care l-au precedat şi care i-au urmat.

---

* Vezi Michele Losacco, *La dialettica del Cusano (Dialectica lui Cusano)*, un memoriu de 38 de pp. prezentat de membrul Luigi Credaro în şedinţa din 17 iunie a unei instituţii pe care „Nuova Antologia" uită s-o indice (poate, Accademia dei Lincei ?).

** Palmarocchi a strîns *Le più belle pagine (Cele mai frumoase pagini)* ale lui Lorenzo, în ed. Ojetti, şi a căutat să prezinte, în prefaţă, personalitatea lui Lorenzo.

Cine susţine că Savonarola a fost „omul Evului mediu“ nu ţine suficient seama de lupta lui cu puterea ecleziastică, luptă care, în fond, urmărea să facă din Florenţa un stat independent de sistemul feudal bisericesc. Pentru Savonarola se face obişnuita confuzie între ideologia care se bazează pe miturile trecutului şi funcţia reală care trebuie să facă abstracţie de aceste mituri etc.

Contrareforma. În „Nuova Antologia“ din 16 aprilie 1928, Guido Chialvo publică o *Istruttione (Învăţătură)* a lui Emanuele Filiberto către Pierino Belli, Cancelarul şi Consilierul său militar, despre „Consiliul de Stat“, avînd data de 1 decembrie 1559. Iată începutul acestei *Istruttione :* „Aşa cum teama de Dumnezeu este începutul înţelepciunii şi aşa cum nu există o boală mai grea, nici o ciumă mai rea în guvernarea Statelor decît atunci cînd oamenii care au grija acestei guvernări nu se tem de Dumnezeu şi atribuie înţelepciunii lor ceea ce trebuie să recunoaştem că vine numai de la Divina Providenţă şi Inspiraţie, şi cum din această nelegiuită erezie, ca din izvorul tuturor viciilor, decurg toate răutăţile şi ticăloşiile lumii şi oamenii îndrăznesc să calce legile divine şi umane“.

Reacţia ecleziastică. Operele complete ale lui Machiavelli au fost tipărite pentru ultima oară în Italia în 1554, iar *Decameronul* integral, în 1557 ; după 1560, editorul Giolito nu l-a mai tipărit nici chiar pe Petrarca. De atunci au început ediţiile castrate ale poeţilor, nuveliştilor şi romancierilor. Cenzura ecleziastică îi sîcîie chiar şi pe pictori.

În *Istoria papilor,* Pastor scrie : „Se poate ca în ţările catolice interzicerea generală a scrierilor care apărau noul sistem terestru (copernican) să fi micşorat interesul pentru astronomie ; în Franţa însă, galicanii, ţinînd seama de libertatea bisericii franceze, n-au considerat ca obligatorii decretele Indexului şi ale Inchiziţiei, iar dacă în Italia

nu s-a mai ivit un al doilea Galilei sau un Newton sau un Bradley, cu greu am da vina pe decretul împotriva lui Copernic". Bruers notează însă că asprimea Indexului a provocat o mare panică printre oamenii de știință și că Galilei însuși, în cei douăzeci și șase de ani de la ultimul proces și pînă la moarte, n-a putut să aprofundeze și nici să-i facă pe studenții săi să studieze teoria lui Copernic. Din opera lui Pastor reiese că îndeosebi în Italia reacțiunea culturală a fost eficientă.

Marii editori dispar în Italia. Veneția rezistă mai mult, iar, în cele din urmă, autorii italieni și operele lui Bruno, Campanella, Vanini, Galilei sînt tipărite integral numai în Germania, în Franța, în Olanda. Cu reacțiunea clericală care culminează cu condamnarea lui Galilei se stinge Renașterea, în Italia, chiar și printre intelectuali.

Rinascimento, Risorgimento, Riscossa etc. În limbajul istorico-politic italian, trebuie să notăm o serie întreagă de expresii, strîns legate de modul tradițional de a concepe istoria națiunii și a culturii italiene, expresii pe care este foarte greu, și cîteodată chiar imposibil, să le traduci în limbi străine. Astfel avem grupul „Rinascimento, Rinascita (*Rinascenza* este un franțuzism)", termeni care au și intrat în circuitul culturii europene și mondiale, pentru că, dacă fenomenul menționat și-a avut splendoarea maximă în Italia, el nu s-a redus numai la Italia.

În secolul XIX se naște termenul de „risorgimento" în sens mai accentuat național și politic, însoțit de alte expresii ca „riscossa" națională și „riscatto" național: toate exprimă ideea de reîntoarcere la o stare de lucruri care a mai fost și în trecut sau de „reluare, reîncepere" ofensivă („riscossa") în jurul unui nucleu militant și concentrat al energiilor naționale împrăștiate sau de emancipare dintr-o stare de aservire pentru a se întoarce la autonomia primitivă („riscatto"). Aceste expresii sînt greu de tradus tocmai pentru că sînt strîns legate de tradiția literară-națională a unei continuități esențiale a istoriei, care s-a dezvoltat în peninsula italiană, de la

Roma antică la unitatea Statului modern; de aceea naţiunea italiană este concepută ca „nata" (născută) sau „sorta" (răsărită, ivită, născută), odată cu Roma şi se consideră că şi cultura greco-latină este „rinata" (renăscută), iar naţiunea este „risorta" (răsărită din nou, reivită, renăscută) etc. Cuvîntul „riscossa" [54] este luat din limbajul militar francez, dar mai tîrziu a fost legat de noţiunea de organism viu care cade în letargie şi îşi revine, se trezeşte; nu se poate nega că i-a rămas ceva din sensul primitiv militar.

De această serie pur italiană de termeni se pot lega şi alte expresii corespunzătoare: de exemplu, termenul de origine franceză şi care indică un fenomen cu deosebire francez, *„Restaurazione"* (Restauraţie).

Cuplul „formare e riformare" (a forma şi a reforma), pentru că după înţelesul pe care l-a luat cuvîntul în decursul istoriei, înseamnă că un lucru „format" poate fi continuu „reformat", fără ca între formare şi reformă să fie implicit conceptul unei paranteze catastrofale sau letargice, ceea ce este implicit însă pentru „rinascimento" şi „restaurazione". De aici se vede că, într-adevăr, catolicii susţin că Biserica romană a fost de mai multe ori reformată dinlăuntru, în timp ce în conceptul protestant de „Reformă" este implicită ideea de renaştere şi restaurare a creştinismului primitiv, sufocat de romanism. De aceea, în cultura laică se vorbeşte de Reformă şi Contrareformă, în timp ce catolicii (şi în special iezuiţii care sînt mai exacţi şi mai consecvenţi chiar şi în terminologie) nu vor să admită că de fapt Conciliul din Trento ar fi fost numai o reacţiune faţă de luteranism şi faţă de tot complexul tendinţelor protestante, ci susţin că a fost vorba de o „Reformă catolică" autonomă, pozitivă, care s-ar fi făcut în orice caz. Studierea istoriei acestor termeni are o semnificaţie culturală care nu este neglijabilă.

NOTE

[1] Antonio Bresciani (mai exact Bresciani Borsa) s-a născut la Ala (provincia Trento), în 1798 și a murit la Roma în 1864. Hirotonisit preot în 1821, a intrat în ordinul iezuiților în 1828 și a fost rectorul colegiilor iezuite din Genova, Torino, Modena și Roma. A făcut parte dintre primii redactori ai revistei „Civiltà Cattolica" și a dus o polemică violentă împotriva romantismului în literatură și a liberalismului în politică, socotind că aceste mișcări urmăresc distrugerea catolicismului și a moralei. A scris mai multe romane istorice, dintre care *L'ebreo di Verona (Evreul din Verona)* e cel mai cunoscut. Gramsci l-a ales ca prototip al scriitorului reacționar și clerical.

[2] Aluzie la Bourbonii care au domnit la Neapole.

[3] Numiți astfel după revista politică și literară „La Voce" care a apărut la Florența între 1908 și 1916. A avut ca director pe Giuseppe Prezzolini și, pentru scurtă vreme, pe Giovanni Papini. O altă revistă, cu caracter strict literar, intitulată tot „La Voce", a apărut (1914—1916) sub conducerea lui Giuseppe De Robertis.

[4] Atributele puterii suverane (lat.).

[5] Focuri (lat.).

[6] Protagonistul poemului popular *Bertoldo,* de G. A. Croce.

[7] Aluzie la personajul Homais din romanul *Madame Bovary,* de Gustave Flaubert.

[8] Personaj din teatrul popular piemontez.

[9] Aluzie la versurile lui Dante *„... si ch'a te fia bello / averti fatta parte per te stesso"* (...va fi spre cinstea ta / că ți-ai făcut partid din tine însuți), *Paradisul,* XVII, 68—69.

[10] Manierism, prețiozism, în poezie și în arte în general, caracteristic secolului XVII *(seicento,* de unde adjectivul secentism).

[11] Ritmul (lat.)

[12] Alessandro Manzoni și-a ales ca model limba vorbită la Florența și a supus prima redactare a celebrului său roman *I promessi sposi (Logodnicii)* unor literați florentini pentru a face observații asupra limbii folosite în roman.

[13] Unul din eroii romanului *Bouvard et Pécuchet,* de Gustave Flaubert.

[14] În *Cartea Junglei* de R. Kipling, Bandar Log sînt maimuțele.

[15] Cei care făceau parte din *futurism,* mișcare artistică întemeiată de F. T. Marinetti.

[16] Adepţi ai curentului literar „novecentism", numit astfel după revista „900" *(novecento)*, fondată de Massimo Bontempelli.

[17] Cuvinte formate din prefixul stra (= stră, prea, arhi) şi substantivele città (oraş) şi paese (sat) : stracittà = arhioraş ; strapaese = arhisat. Cu aceste două cuvinte au fost desemnate două curente literare la modă în Italia între cele două războaie : *stracittà*, curentul literar citadin şi cosmopolit ; *strapaese*, curentul literar care se inspira din tradiţiile ţărăneşti şi lupta împotriva oricăror forme de cosmopolitism.

[18] Nume dat răscoalelor ţărăneşti din Franţa.

[19] Sărăcia este bună şi noi trebuie s-o considerăm ca originea bucuriei noastre (fr.) .

[20] Continuatorii părintelui Bollando, iezuit din Anvers, care a scris „Vieţile sfinţilor", folosindu-se de cele mai sigure izvoare.

[21] ...ce să mai vorbim ! (lat.)

[22] Principalele personalităţi catolice (fr.).

[23] Sfoară (fr.) ; aici, în sensul de artificiu.

[24] Partizan al puterii temporale a papilor.

[25] Joc de cuvinte : *sol* (soare) şi *solus* (unic, singur). Soare pentru că este unic (lat.)

[26] Furtună şi avînt. (germ). — curent literar german de la sfîrşitul secolului XVIII, antiraţionalist şi anticlasicist.

[27] Asociaţia internaţională a profesioniştilor şi oamenilor de afaceri dintr-un oraş.

[28] Comunitate socială, societate (lat.)

[29] Termeni convenţionali, mnemonici, prin care logicienii desemnau unele din modurile silogismului.

[30] Activitatea celor din „Società di San Vincenzo de' Paoli" care se îngrijeau de educaţia poporului.

[31] Adjectiv format din pseudonimul (Lorenzo Stecchetti) poetului bolognez Olindo Guerrini (1845—1916), imitator al lui Baudelaire ; a tratat hedonistic temele erotice, coborînd pînă la pornografie.

[32] Personaj caraghios, viclean şi prost, din teatrul italian *(Commedia dell'arte)*.

[33] *Caveant consules ne quid detrimenti respublica capiat (Consulii să vegheze ca nu cumva Statul să aibă ceva de suferit)*, formulă prin care Senatul roman învestea pe consuli cu puteri dictatoriale, în momentele grele pentru Stat.

[34] De la Pontius Pilat, guvernatorul Palestinei în timpul lui Augustus, care nu a vrut să-şi asume răspunderea cînd a fost judecat Iisus.

[35] Bernstein îmi scrie că el a arătat, în „Neue Zeit", nr. 46, că a fost inspirat, într-o oarecare măsură, de lucrările dumneavoastră. Faptul acesta este interesant pentru că nemţii n-au obiceiul să arate izvoarele străine ale ideilor lor (fr.).

[36] Ignorarea subiectului, a chestiunii în discuţie. Expresie folosită în logica formală cînd, voit sau nu, se argumentează pentru o altă teză şi nu pentru aceea care este în discuţie.

[37] Dacă n-am avea prejudecăţi faţă de schelet, ne-am da seama cît este de frumos (fr.)

[38] Ca atare (lat.)

[39] Omul producător de bunuri materiale (lat.)

[40] Nume dat de antici munţilor aflaţi de o parte şi de alta a Gibraltarului, desemnînd limitele lumii cunoscute pe atunci.

[41] În devenire (lat.)

[42] Aluzie la versurile lui Dante *„...e un Marcel diventa / ogni villan che parteggiando viene"* (....şi un Marcellus [consul, partizan al lui Pompei şi adversar al lui Cezar] *devine / orice lichea ce luptă-ntr-un partid). Purgatoriu,* VI, 125—126.

[43] Aici în sensul de : în esenţă (lat.)

[44] Titlul complet : *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio (Discursurile asupra primei Decade a lui Tit Liviu)*

[45] Lupta pentru cultură (germ.)

[46] Un al treilea lucru (lat.)

[47] *Cetatea soarelui.* Titlul original al acestei lucrări, scrisă în limba latină de Tommaso Campanella (1568—1639), este *Civitas Solis.*

[48] Ciudăţenie, monstru (lat.)

[49] Care nu se vede (fr.)

[50] Am spus şi mi-am mîntuit sufletul (lat.)

[51] Trădaţi, trădaţi, fii de tîrfe.

[52] Sub acest nume este cunoscută perioada (1309—1377) în care papii şi-au avut reşedinţa la Avignon.

[53] Ignoranţă savantă din coincidenţa extremelor (lat.)

[54] În lb. fr. : *rescousse.*

INDICE DE NUME

SUMAR

LECTOR NICULINA BENGUŞ.
TEHNOREDACTOR : ELENA BABI.
TIRAJ : 3 360.
COLI TIPAR 18.

Lucrarea executată sub comanda nr. 3097 la Oficiul Economic Central „Carpaţi", Întreprinderea poligrafică „Bucureştii-Noi", str. Hrisovului nr. 18 A, sectorul 8, Bucureşti

În colecția
„STUDII" :
Au apărut :

Nicolae Balotă	Lupta cu absurdul
Vera Călin	Romantismul
Eugen Cizek	Evoluția romanului antic
Mikel Dufrenne	Poeticul
Pierre Francastel	Figura și locul
* * *	Literatura Bizanțului
Marcel Petrișor	Curente estetice contemporane
Herbert Read	Originile formei în artă
Carlo Salinari	Miturile și conștiința decadentismului italian
Leonida Teodorescu	Dramaturgia lui Cehov
Philippe Van Tieghem	Marile doctrine literare în Franța
René Wellek	Conceptele criticii
Northrop Frye	Anatomia criticii
Franz Mehring	Pagini despre literatura germană
Mihai Novicov	Scriitori ruși
Marian Popa	Călătoriile epocii romantice

Sub tipar :

B. Tomașevski	Teoria literaturii

Firul conducător al notelor critice ale lui Gramsci este problema raporturilor dintre cultură, artă şi viaţa naţională, privită în corelaţie cu celelalte probleme ale istoriei şi politicii italiene, unitatea organică a problemelor fundamentale ale literaturii şi ale limbii italiene precum şi ale formării şi dezvoltării naţiunii italiene fiind, pentru Gramsci, indiscutabilă.

ANTONIO GRAMSCI, om politic şi scriitor italian, născut la Ales (Sardinia) (1891–1937). Prin bogata sa operă – critică şi ideologică – cu caracter marxist, el a influenţat întreaga gîndire italiană contemporană.

Dintre scrierile sale (publicate postum la Torino) amintim: **Scrisori din închisoare** (1947), **Materialismul istoric şi filosofic al lui Benedetto Croce** (1948), **Intelectualii şi organizarea culturii** (1948), **Risorgimentul** (1949), **Note despre Machiavelli, despre politică şi despre statul modern** (1949), **Literatură şi viaţă naţională** (1950), **Trecut şi prezent** (1951) etc.

Lei 10,50